

# شرح المسائل المحمدیة ملا صدرا

ملا محمد جعفر لاهیجی

تصحیح و تحقیق: استاد سید جلال الدین اشتیانی

ویرایش دوم

بسم الله الرحمن الرحيم

شرح رسالة المشاعر  
ملاصدرا

## عرفان نظری: (فلسفه و عرفان: ۳)

- تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

۳۷

۲۵۳۱

کتابهای اسناد آشتیانی / ۲۱۱

لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق - ۱۰۷۶ ق.، شارح.

شرح رساله المشاعر ملاصدرا / ملا محمد جعفر لاهیجی؛ تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. -  
[ریزاست ۲]. - قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۶.

[۷۵۱] ص. ۰. - (مؤسسه بوستان کتاب: ۳۷. کتابهای اسناد آشتیانی: ۲۱) (عرفان نظری: ۱. فلسفه و  
عرفان: ۳)

ISBN 978 - 964 - 948 - 882 - 4 - ریال: ۹۵۰۰۰

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما

Muhammed-Jedir Lehdjzi

ص. ع. - به انگلیسی:

The Commentary on al-Mashā'ir Treatise of Mullāh Sedra

کتابنامه: ص. [۶۲۹] - ۶۲۲.

نمایه.

۱. صدوقالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. - المشاعر - تقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی.

۳. هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی). الف. صدوقالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. - المشاعر.

شرح. ب. آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۰۶ - ۱۳۸۳. مصحح. ج. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم مؤسسه

بوستان کتاب. د. عنوان. ه. عنوان: المشاعر. شرح

۱۸۹/۱

DBR 11۰۹

۱۳۸۶

# شرح رسالة المشاعر ملا صدرا

ویرایش دوم

ملا محمد جعفر لامیجی

تصحیح و تحقیق: استاد سید جلال الدین آشتیانی

بوستان کتب  
۱۳۸۶

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

- نویسنده: ملا محمد جعفر لامیجی • تصحیح و تحقیق: استاد سید جلال الدین آشتیانی
- ناشر: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
- لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب • نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۶
- شمارگان: ۱۵۰۰ • بها: ۹۵۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

- ✓ دفتر مرکزی: قم، خ شهدا (صلیانه)، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۷۲۲۱۵۵-۷، لمابر: ۷۷۲۲۱۵۲، تلفن پخش: ۷۷۲۲۲۲۶
- ✓ فروشگاه مرکزی: قم، چهارراه شهدا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)
- ✓ فروشگاه شماره ۱: تهران، خ فلسطین جنوبی، دست چپ کوچه دوم (پشن)، تلفن: ۶۶۲۶۰۷۳۵
- ✓ فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع پاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۷
- ✓ فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهارراه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰
- ✓ فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲
- ✓ پخش پکتا (پخش کتب اسلامی و انسانی)، تهران، خ حافظ، نرسیده به چهارراه کالج، تیش کوچه پاشاه، تلفن: ۸۸۹۲۰۳۰۳
- ✓ نمایندگی های فروش کتاب مؤسسه در داخل و خارج کشور (همیشه برگه نظرخواهی آثار انتهای کتاب)

پست الکترونیک: E-mail: info@bustaneketab.com

دریافت پیام کوتاه (SMS): ۱۰۰۰۲۱۵۵

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت:

<http://www.bustaneketab.com>

با قدردانی از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته اند:

- اعضای شورای بررسی آثار • دبیر شورای کتاب و نماینده: جواد آهنگر • سرپرستار: ابراهیم فضل طریقه دار • ویراستار: جواد فاضل بخشایش • کنترل ویرایش: احمد عابدی • چکیده عربی: سیده خاتمی • چکیده انگلیسی: مریم خاتمی • لایه: مصطفی محفوضی • حروفنگار: خاتم زمانی، سید صادق حسینی و مصطفی حسینی • اصلاحات حروفنگاری: حسین محمدی • صفحه آرا: احمد مؤتمس • نمونه خوانی: بهژن سهرابی، ابوالحسن مسیب نژاد، سید حسین حسینی و جلیل حبیبی • کنترل نمونه خوانی: محمد جواد مصطفوی • کنترل فنی صفحه آرای: سید رضا موسوی منش • طراح جلد: امیر عباس رجیبی • نظارت و کنترل: عبدالهادی شریانی • آماده سازی: مهدی مظفری • سفارشات چاپ: علی علیزاده و سایر همکاران • نورچاپ: مجید مهدوی و سایر همکاران • ویرس مؤسسه • لیتوگرافی، چاپ و صحافی.
- سید محمد کاظم شمس

## فهرست مطالب

٧.....	پیش گفتار.....
٩.....	مقدمه استاد جلال الدین همایی.....
٢٧.....	مقدمه تحقیق استاد سید جلال الدین آشتیانی.....
١٠٩.....	مقدمه شارح.....

## شرح رساله المشاعر

١٢٥.....	القائمه: في تحقيق مفهوم الوجود و...
١٢٦.....	المشعر الاول: في بيان أنه غني عن التحريف.....
١٣٨.....	المشعر الثاني: في كيفية شموله للأشياء.....
١٤٧.....	المشعر الثالث: في تحقيق الوجود عيناً.....
٢٠٨.....	المشعر الرابع: في دفع شكوك أوردت على عينيه الوجود.....
٢٥٦.....	المشعر الخامس: في كيفية اتصاف الماهية بالوجود.....
٢٩٠.....	المشعر السادس: في أن تخصص أفراد الوجود.....
٣١٢.....	المشعر السابع: في أن الأمر المجمول بالذات من الجاعل.....
٣٦٦.....	المشعر الثامن: في كيفية الجعل والإفاضة.....

٣٧٤ .....	المنهج الاول : في وجوده تعالى
١٥٩ .....	المنهج الثاني : في نيل من احوال صفاته
٥٠٠ .....	المنهج الثالث : في الإشارة إلى الصنع والإبداع
٥٩٤ .....	خاتمة الرسالة
٦٢٩ .....	فهرست مصادر تحقيق
٦٤٧ .....	تمایه .....



## پیش گفتار

تاریخ فلسفه، تاریخ فکر و اندیشه بشر است و در این تاریخ اندیشه مهم ترین جایگاه به تفسیر و تحلیل هستی اختصاص یافته است. نقطه عطف رویکرد جدید به مباحث فلسفی در جهان اسلام را صدرالمتألهین بنیان نهاد و در غرب نیز معاصر صدرالمتألهین، رنه دکارت - که دقیقاً هشت سال پس از او (۱۶۵۰ م.) وفات یافت - تحولی در مباحث معرفت شناسی و جهان شناسی پایه گذاری کرد.

صدرالمتألهین فلسفه خود را با سه مسأله «وحدت وجود»، «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» آغاز نموده و پس از آن در هر مسأله از مسائل فلسفی از این سه نظریه بهره گرفت و بلکه تمام فلسفه خود را بر آنها پایه ریزی نمود، و در نتیجه، نه تنها کل جهان را واقعییتی یگانه دید، بلکه نوعی پیوند عمیق بین خالق و مخلوق برقرار و معیت قیومیه خداوند با خلق را در سایه مسأله «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» تفسیر کرد.

در میان ده ها اثر ارزنده صدرالمتألهین رساله المشاعر - علی رغم حجم اندک خود - جایگاهی بس رفیع و وسیع دارد، در این کتاب صدرالمتألهین امتهات ابتکارات و نوآوری های خود را، که همه آثار و لوازم سه مسأله مورد اشاره است، به بحث گذارده است.

یکی از شرح های رساله المشاعر، شرح ملا محمد جعفر لنگرودی، فرزند ملا محمد صادق لاهیجی، از فیلسوفان بنام قرن ۱۳ حوزه اصفهان است، وی از شاگردان آخوند ملاعلی نوری و استاد آقا علی مدرس زنوزی و آقا محمد رضا قمشه ای

بود، و تألیفات متعدد در علوم عقلی دارد. این کتاب، نوعی نقد اندیشه های شیخ احمد احسائی، بنیانگذار «مکتب شیخیه» یا «کشفیه» یا «پایین سری» است. داوری بین این دو شارح رساله المشاعر نیاز به مجالی دیگر دارد. شرح رساله ملا محمد جعفر لنگرودی از تبهر مؤلف در فلسفه و عرفان حکایت داشته و تعلیقات حضرت استاد سید جلال الدین آشتیانی بر ارزش آن افزوده است. ولی افزون بر تحقیقات فراوان فلسفی استاد آشتیانی در پاورقی های این کتاب، مقدمه سودمند ایشان در بیان تاریخ فلسفه در چند قرن پس از صدرا، که بسیار تاریک و مبهم است و کمتر در مورد آن کار و تحقیق شده، شاید ارزشی برابر با اصل کتاب داشته باشد.

مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) مفتخر است که تا کنون آثار فراوانی در موضوع فلسفه اسلامی منتشر کرده و مجموعه ای گرانبها از آثار برجسته ترین استاد فلسفه صدرائی قرن اخیر، حضرت استاد آشتیانی را در اختیار علاقه مندان قرار داده است.

در این جا لازم است تشکر و قدردانی خود را از اهتمام جدی و تلاش و پی گیری مدیر فاضل و لایق انتشارات بوستان کتاب، حضرت حجة الاسلام والمسلمین آقای سید محمد کاظم شمس - که مهم ترین عامل در شکل گیری این مجموعه علوم عقلی و عرفانی بوده و بدون زحمات فراوان ایشان برداشتن چنین قدمی میسر و ممکن نبود - اظهار دارم و توفیق و سلامت و سعادت ایشان را از خدای بزرگ بخواهم.

احمد عابدی

## مقدمه استاد جلال الدین همایی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتفرد الباطن في غيب احديّة ذاته، والظاهر المتجلي بفيضه الاقدس على مجالي اسمائه ومظاهر صفاته.

والصلاة والسلام على انبيائه واوليائه الذين هم اعيان كلماته، والسالكون في اسفار هداية الخلق بدليل حكمته على شواهد ربوبيته ومشاعر آياته، والمتسكّون بذكره الحكيم من زبده وبيّناته.

ای خدا بنما تو جان را آن مقام  
کاندر او بی حرف می روید کلام  
بر ارباب فطنت و اصحاب کیاست پوشیده نیست که مدرکات انسانی و معانی  
افکار، چنان که در صقع نفس ناطقه به وجود جمع الجمع موجود است، در حیز  
فرق الفرق حروف و کلمات و تنگنای ظرف بیان و مضیقۀ وعای تعبیر و تحریر  
نمی گنجد.

معانی هرگز اندر حرف نایند که بحر قلزم اندر ظرف نایند  
چرا که معانی و مفاهیم تصویری و تصدیقی تا از مقام کمون و مرتبه غیب کلی  
اطلاقی نفس مجرد، به مرحله ظهور محسوس جزئی حروف و کلمات رسد،  
هیأت مسخن و کلام پذیرد به ترتیب قوس نزول چندین مرتبه و به چندین واسطه  
تنزل یابد و در هر مرتبه، او را نقصی و قصور و خللی عارض گردد تا به مقام  
هوای سازج نفس انسانی که آن را به نفس رحمانی مانند کرده اند و از آن جا نیز به  
مرحله تجلید مخارج و تصویر حروف که اجزای ترکیب کلام است نزول کند.  
اولاً چون در دستگاه قوای مدرکه نظر کنیم، مفاهیم مدرکه کلی از مقام تجرد

عالی نفس به مرتبه برزخی خیال و حس مشترک تنزل کند و در این هبوط، او را نقصانی عظیم روی دهد؛ آن گاه از مقام مجرد برزخی مثالی که آن را نشاء خیال متصل نامیده اند، به مرتبه شهود جزئی عینی تنزل کند تا شکل مصالح حروف و کلمات به خود گیرد؛ سپس از ترکیب محدودات حروف و کلمات، هیأت جمله و کلام حادث گردد که مبین مدرکات انسانی است.

ثانیاً چون در کارگاه قوای محرکه دقت کنیم، در کلی افعال ارادی ما، بین مقام تصور تا مرحله فعل و از اندیشه تا حصول، مراتبی است که تا درجه به درجه و پایه به پایه پیموده نشود، هیچ امری از فضای پهناور عالم اندیشه به عرصه محدود حصول و ظهور عینی خارجی که تنگنای عالم حس و محسوس است نخواهد رسید؛ نخست مرحله تصور فعل و تصدیق غایت، آن گاه انبعاث ازاده، سپس حدوث عزم و تصمیم جزم؛ این مراحل، درجه به درجه طی شود تا به تحریک عضلات و حدوث فعل رسد.

و بالجمله نسبت تعینات حرفی و کلامی به مقام شامخ تعقل مفاهیم کلی، همچون نشاء خلق است به عالم امر و همچون موجودات ضعیف ناپایدار عنصری عالم ناسوت است نسبت به وجود کلی نورانی باقی دائم عالم جبروت. و همچنانکه نور مطلق کلی، در وجود تیره ضعیف هیولانی نمی گنجد، آنچه را که در مرتبه اطلاق کلی موجود است، هرگز نمی توان در وعای حروف و حیز بیان جای داد؛ «سُتْرِیْهِمْ أَبَاتِنَا فِی الْأَفَاقِ وَفِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّى یَبْیِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»<sup>۱</sup>.

پس سخن و جمله و کلام در هر درجه ای که از فصاحت و بلاغت باشد، باز دلیلی ناقص و نارسا برای تصویر مافی الضمیر است.

گرچه تفسیر زبان روشنگرست لیک عشق بی زبان روشنتر است پس آن گاه از مقام سخن تا کتابت نیز وسایط و وسایلی در کار است که همچنان با سیر نازل از نزول به هر منزل، او را نقصی و خللی عارض می گردد؛

بدین سبب است که کتابت هرگز جای سخن و بیان را نمی‌گیرد، چنان‌که بیان نیز هیچ‌گاه خاصیت عیان را نمی‌بخشد؛ پس آنچه در نقوش کتابت آید، رقیقه‌ای ناچیز و پرتوی بس حقیر از نقش خاطر و سوادِ ناقص از حکایت مقام فؤاد است.

آنچه در اندیشه آید قابل‌تقریر نیست

و آنچه در تقریر آید قابل‌تحریر نیست



مقدمه چینی این حقیر بر سبیل تقدیم معذرت بود که اگر در بیان و نوشته من خلل و قصوری در تأدیۀ مراد و توفیۀ مقصود روی داده باشد، آن را بر تقصیر و کوتاهی در ایفای حق‌گزاری حمل نکنند.

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

مقام شامخ حضرت صدرالمتألهین مولانا صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی معروف به ملاصدرا - قدس سره العزیز - متولد حدود سنه ۹۷۹ هـ. ق)، متوفای سنه ۱۰۵۰ هـ. ق) صاحب حکمت متعالیه اسفار که در نجوم مسائل فلسفه برهانی، فلک دوار و در غرر در لطایف و دقایق عرفانی، بحر زخار و در کثرت اشتهار کالشمس فی ضحوة النهار است، به حدی عالی و متعالی است که با این مختصر، حق آن را نمی‌توان ادا کرد؛ و شرح و تفصیل اساسی تازه که وی در فلسفه اسلامی بنیاد کرده و وصف و تعریف کتب مؤلفات مفصل و مختصر او که خوشبختانه اکثرش به طبع رسیده و آوازه اش شرق و غرب عالم را فرا گرفته است و مخصوصاً رساله حاضر در خلاصه و لباب مسائل عالی فلسفه به نام مشاعر که اینک با شرح حکیم یارع و مدرس نامدار اصفهان در قرن سیزدهم «هـ. ق» حاج ملا محمد جعفر لنگرودی لاهیجانی - رضوان الله علیه - به همت حضرت سید استاد فاضل جلیل نبیل ربانی آقای آقا سید جلال الدین آشتیانی - وفقه الله تعالی و بلفه غایه الامانی - و با مقدمه و توضیحات و تحقیقات فاضلانه و کامل معظم له به زیور طبع آراسته و در دسترس طالبان مشتاق - کثر الله تعالی امثالهم - قرار گرفته

است، در حیزِ تقریر و تحریر نمی گنجد؛ و برای این حقیر که خود، سالیان دراز خوشه چین خرمن علوم عقلی بوده و حوالی بیست سال که شانزده سالش متوالی بدون فترت و بعد از آن هم چهار سال متناوب بود، پیش مدرسان و استادان بزرگوار - رحمهم الله تعالی و جزاهم عنی خیر الجزاء - با شور و گرمی هر چه تمامتر به تحصیل فلسفه و مخصوصاً مؤلفات «ملاصدرا» اشتغال داشته و به قدر لیاقت و گنجایش استعداد و قابلیت خود که «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا»<sup>۱</sup> از آن منبع افادات و مشرع افاضات بهره یاب شده و از مشعل تابانش پر تو هدایت گرفته ام؛ بسیار دشوار و نزدیک به سر حد امتناع و عدم امکان است که درباره عظمت مقام وی و اهمیت طرحی تازه که در فلسفه اسلامی ابداع فرموده و تجزیه و تحلیل آرا و عقاید فلسفی او و بیان علل و اسباب تحولاتی که در کشف رموز و اسرار مسائل حکمت متعالیه بر وی دست داده است - از این قبیل که در ابتدا به پیروی از استادش میر محمد باقر داماد صاحب قیسات و جذوات متوفای (۱۰۴۰ - ۱۰۴۱ هـ. ق.) معتقد به «اصالت ماهیت» بود، سپس به «اصالت وجود» تغییر عقیدت داد؛ چنان که شاگرد خودش ملا عبدالرزاق لاهیجی صاحب شوارق متوفای (۱۰۵۱ هـ. ق.) برخلاف مشرب نهائی وی بر همان «اصالت ماهیت» استوار ماند و همچنان دو مسأله عالی اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری که در بادی امر بر وی مشتبّه بود و آخر کار بر وی کشف گردید و امثال این مطالب که بعضی را خود او مبتکر و مؤسس بود و بخشی را از مطاوی کتب سلف و گفته های اقدمین برگزیده و آن را مبرهن و مستدل ساخته است! - چیزی بنویسم که حق مقام وی گزارده شده باشد؛ من در این باره به عجز و ناتوانی خود از بن دندان اذعان می کنم.

همین اندازه به اختصار می گویم و انصاف می دهم که از آن گاه باز که به اهتزاز نفس رحمانی بذور نایب اعیان نایب، مستعد نشو و نما گردید و نفوس بشری از

مرتبه کمون امکان استعدادی، به مرحله بروز و تجلی فعلیت انجامید و گلشن علم و دانش به ظهور گلهای گوناگون علما و حکمای عظام و دانشمندان عالی مقام آرایش گرفت؛ علی‌الخصوص مابین آن دسته از حکمای اسلامی که حکمت برهانی را با لطایف ذوقی و عرفانی آمیخته و آن را با حقایق شریعت ایمانی سازگار داده باشند؛ و بالاخص در میان متأخران از قرن یازدهم هجری زمان میرداماد و میرابوالقاسم فندرسکی صاحب رساله فارسی صناعیه و رساله عربی حرکت متوفای (۱۰۵۰ هـ. ق) تا عصر حاضر که حدود چهار قرن می‌شود؛ حکیمی طلیق اللسان و عارفی عذب البیان که در جامعیت فنون عقلی و نقلی و احاطه به دقایق فلسفه و عرفان و تبحر در کشف رموز حکما و عرفا آینه جلوه نمای آیت «إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» و مظهر انور «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»<sup>۱</sup> باشد، مانند صدرالمآلهین ظهور نکرده واحدی که هم سنگ و هم پایه او باشد، در ظرف این مدت پا به عرصه وجود نهاده است و انصاف را در حق وی توان گفت:

وإنَّ لباساً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر

### فلسفه ملاصدرا

یکی از خصایص فلسفه ملاصدرا که آن را از دیگر مشارب فلسفی به کلی ممتاز می‌سازد، این است که وی مسائل برهانی را با چاشنی لطایف ذوقی و عرفانی و همچنین فن کلام را با فلسفه به هر دو طریقه مشائی و اشراقی و حکمت یونانی را با حکمت ایمانی همه را در هم ریخته و به هم آمیخته و از این جمله، معجونی گوارا و بدیع ساخته است که دستگاه حکمت متعالیه او را تشکیل می‌دهد. وانگهی در کشف رموز و حل دقایق علمی قلمی توانا و سحرآفرین دارد؛ مطالب را با شیوه و اسلوب منشیانه که از مواهب طبیعی و خصایص شخصی اوست، در قالب الفاظ و عبارات شیرین چندان سلیس و روان و جذاب

بیان می کند که مصداق کامل سهل معتنع است؛ یعنی خواننده در بادی نظر توهم می کند که مراد او را فهمیده است، اما چون غوررسی می کند، اگر واقعاً اهل علم و انصاف باشد، در می یابد که به کنه مراد او پی نبرده و عشری از اعشار نکات و دقایق گفته های او را فهم نکرده است.

و از همین جهت است که درك مطالب فلسفه ملاصدرا، قطعاً احتیاج به معلم و استاد دارد و مثلاً نمی توان کتاب اسفار را مثل کتب خودآموز پیش خود مطالعه و تفسیر کرد، بلکه لازم است که لااقل یک دور مختصر فلسفه او را پیش استاد فن، خوب تحصیل کرد و به خصوصیات مشرب و عمق افکار او پی برد تا بتوان از مطالعه کتب و رسائل او استفاده کرد.

هر که گیرد پیشه ای بی اوستا	ریشخندی شد به شهر و روستا
هر که در ره بی قلا و زی رود	هر دو روزه ی راه صد ساله شود
هر که تازد سوی کعبه بی دلیل	همچو این سرگشتگان گردد ذلیل

#### علت دشواری و صعوبت فلسفه ملاصدرا

چون قصد من در این مبحث راهنمایی طالبان مبتدی و هدایت سالکان نوکار تحصیل فلسفه است، بر توضیح می افزایم و این دو بیت مولوی را که استاد من -اعلی الله مقامه- غالباً در اثنای درس به قصد تنبیه شاگردان می خواندند یادآور می شوم:

نکته ها چون تیغ پولاد است تیز	گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی اسپرمیا	کز بریدن تیغ را نبود حیا <sup>۱</sup>

علی رغم جماعتی که فریب ظاهر عبارات ساده منشئانه ملاصدرا را خورده و فلسفه او را سهلترین انواع مشارب فلسفی و درك مطالب او را آسان و سهل التناول پنداشته، حتی به طوری که از بعضی جاهلان مغرور شنیده شد حکمت

متعالیه اسفار را [العیاذ بالله] تالی کتاب رموز حمزه و اسکندرنامه شمرده و مطالعه آن را جزو خواندن کتب تفریحی محسوب داشته اند، صریح و واضح عرض می کنم که فلسفه ملاصدرا دشوارترین و پر مؤونه ترین انواع فلسفه اسلامی است؛ زیرا همانطوری که در پیش اشاره کردیم در فلسفه ملاصدرا هر چهار مسلک مختلف حکمت مشائی و اشراقی و تصوف و عرفان و فن کلام را [۱] به هم آمیخته؛ یعنی مثلاً براهین منطقی مشایی شیخ رئیس ابوعلی سینا و انوار اسپهبدیه شیخ اشراق [۲] و عرفانیات شیخ اکبر (محبی الدین صاحب فصوص و فتوحات مکیه متوفای ۶۳۸ هـ. ق) و مطالب کلامی اشعری و معتزلی همه در خلال تحقیقات و نوشته های او هضم شده است.

بر این چهار مسلک علمی باید فنون نقلی مخصوصاً فن تفسیر و حدیث یعنی کتاب و سنت را علاوه کرد که وی جای جای در ضمن تحقیقات فلسفی،

[۱] وجه حصر را جمعی از آن جمله میر سید شریف در حواشی مطالع چنین گفته اند: که جویندگان حقایق و پویندگان طریق تحقیق یا تابع نظر و استدلال عقلی باشند یا پیرو ریاضت و کشف و شهود قلبی؛ و هر کدام از این دو فرقه با مقید به حفظ وضعی از اوضاع یعنی ملزم به مبانی ملتی از ملل باشند یا نباشند و به این قرار چهار طایفه یا چهار مسلک پیدا شود که آنها را حکیم مشائی و حکیم اشراقی و متکلم و عارف صوفی می گویند. حاجی سبزواری -رحمة الله علیه- در حواشی شرح منظومه حکمت، انحصار متصدیان معرفت حقایق را در چهار فرقه این طور بیان کند:

«لأنهم إما أن يصلوا إليها [یعنی الحقائق] بمجرد الفكر أو مجرد تصفية النفس بالتخلية والتحلية أو بالجمع بينهما؛ فالجامعون هم الإشراقيون، والمصفون هم الصوفية، والمقتصرون على الفكر إما يوافقون موافقة أوضاع ملة الأديان وهم المتكلمون أو يبحثون على الإطلاق وهم المشاؤون.»<sup>۱</sup>

[۲] شیخ شهاب الدین بن یحیی بن حبش بن امیرك مقتول سنة ۵۸۷ که او را شیخ اشراق و شیخ مقتول می گویند.

علی الخصوص در مباحث الهیات و مبدأ و معاد، به تصویص آیات باهرات قرآنی و شواهد احادیث مأثوره متمسک شده است، مبتنی بر این اصل اصیل که قرآن مجید از سرچشمه وحی و سنت از منبع الهام ربانی تراوش کرده و از این جهت همچون حقایق برهانی «حق لاریب فیه» است. بنابر این کسی می تواند از فلسفه ملاصدرا کاملاً استفاده کند و به عمق افکار او پی ببرد که با چهار مشرب علمی فلسفه علمی فلسفه مشائی و اشراقی و فن کلام و عرفان و تصوف به خوبی آشنا باشد، یعنی هر کدام از آنها را لااقل یک دوره مختصر پیش استاد خوانده و خوب یاد گرفته باشد و از آن پس به تحصیل حکمت متعالیه اسفار پردازد؛ چنان که مابین اساتید و طلاب سلف تا زمان ما معمول بود که در مبادی فلسفه کتبی را از قبیل شرح حکمت العین و شرح اشارات خواجه طوسی - هر دو قسمت منطق و فلسفه - و شفای ابوعلی همچنان دو بخش منطق و فلسفه، و شرح تجرید و شرح فصوص الحکم و شرح مفتاح الغیب و در زمان ما تمام دوره منطق و حکمت و شرح منظومه سبزواری را نیز پیش استاد می خواندند و بعد از آن به درس اسفار می پرداختند.

عجب است که استاد ما - رضوان الله علیه - [۱] با همه این مقدمات باز درس

[۱] یعنی حضرت حکیم ربانی و عارف صمدانی آقا شیخ محمد خراسانی که آخرین مشعل فروزان فنون عقلی و خاتم مدرسان فلسفه و حکمت در اصفهان بوده و در سنه ۱۳۵۵ قمری به رحمت ایزدی پیوست - نعمده الله بغفرانه و افاض علیه شایب رضوانه - وی در تحصیل فلسفه و فنون عقلی، بهترین شاگرد تربیت شده حکیم عالم مدرس نامدار جهانگیرخان قشقایی متوفای ۱۳۲۸ قمری بود که وی در این فنون شاگرد میرزا عبدالجواد حکیم و ملا اسماعیل درب کوشکی و احد العین صاحب حواشی شوارق و آقا محمد رضا قمشه ای متوفای ۱۳۰۶ قمری بوده است. این حقیر، قریب شانزده سال متوالی از شرح شمسیه منطق تا اسفار خدمت آن استاد بزرگوار به تحصیل اشتغال داشته؛ تمام دوره منطق و فلسفه شرح اشارات و شرح منظومه سبزواری و الهیات و طبیعیات و معظم منطقیات شفا و شرح هدایه آخوند ملاصدرا و شرح فصوص و بخش کلیات قانون ابوعلی و هندسه اقلیدس و قسمتی از

اسفار را برای مایبی مقدمه شروع نکرد؛ با این که معتقد بود و بارها می فرمود که شرح منظومه سبزواری نسخه خلاصه و فرزند کوچک اسفار است، باز اعتقاد داشت که برای آشنا شدن با اسلوب فکر و طرز انشای مخصوص صدرالمآلهین لازم است که قبل از اسفار یکی از مؤلفات مختصر او را بخوانند و به همین منظور ابتدا شرح هدایه او را برای مادرش گفت و بعد از آن، مباحثه اسفار را شروع کرد. وی معتقد بود و مکرر می فرمود که اسفار را نباید جزء متون و سطوح فلسفه شمرد و بلکه باید آن را به منزله درس اجتهادی خارج محسوب داشت، یعنی کسی اهلیت خواندن اسفار را دارد که همه مبادی فلسفه را آموخته و با کلمات حکما و متکلمان و عرفای اسلامی کاملاً آشنا شده و از تحصیل متون و سطوح فلسفه و کلام و عرفان فراغت یافته باشد؛ همانطوری که در درس خارج فقه شرط است که از تحصیل سطوح و متون فقه فارغ شده و به درجه اجتهاد رسیده باشند.

شرح فوق را برای آن گفتم که طلاب به اهمیت فلسفه ملاصدرا پی ببرند و برای خواندن تحصیل حکمت متعالیه به خواندن چند ورق شرح منظومه و فراگرفتن یک مشت الفاظ مهول و عبارات مشعشع بسنده نکنند؛ یکی از علل صعوبت فلسفه ملاصدرا این است که قیاسات عقلی برهانی با خطابات ذوقی عرفانی هر دو در آن به کار رفته و نادر اتفاق می افتد که هر دو قوه برهانی و عرفانی در یک نفر جمع شده باشد.

گروهی هستند که با مسائل برهانی که از انواع منطق و ریاضی باشد، آشنایی دارند و از قوه درک مطالب ذوقی و خطابی و عرفانی بی بهره اند و بر عکس

متوسطات و آخر کار اسفار را نزد آن بزرگوار تحصیل کرده است.<sup>۱</sup>

۱. بعید به نظر می آید که مرحوم خان، میرزا عبدالجواد و ملا اسماعیل را درک کرده باشد، چون ملا اسماعیل سنه ۱۲۸۰ فوت کرده است. احتمال قوی می دهم که نظر آقای همایی این بوده است که خان شاگرد مرحوم آقا محمد رضا بوده و آقا محمد رضا از تلامیذ ملا اسماعیل و ملا عبدالجواد محسوب می شده است.

جماعتی باشند که با خطابیات و لطایف ذوقی و عرفانی سروکار دارند و از منطق و ریاضی و برهان عقلی بیگانه اند؛ از این جهت است که غور و عمق تحقیقات ملاصدرا را جز اَوْحَدی ناس درک نمی کنند. جان مطالب همان است که پیش اشاره شد؛ آخوند ملاصدرا دارای قوه خلاقه منشیانه کم نظیر بلکه در فنون فلسفی بی نظیر است؛ برخلاف شیخ رئیس که مؤلفات خود را با عربی غلیظ و شواذ لغات و نوادر استعمالات نوشته است، ملاصدرا مطالب عالی و دقیق فلسفی را به حدی ساده و منشیانه می نویسد که گاهی مقالات نثر شیوای عربی او را نوعی از شعر عالی فلسفی می توان محسوب داشت؛ چون در سطح عالی فکر خود دقایق علمی را برای تقریب به افهام علی طرف الثمام قرار داده است، مبتدیان نوکار، سطح فکر و اوج اندیشه او را نمی بینند و فریب ظواهر عبارات شیرین و جذاب او را می خورند و با جرعه ای چندان مست و مغرور می شوند که دامن از دست می دهند و همه چیز را فراموش می کنند.

باری در این باره مطالب گفتنی بسیار است، عجالتاً به همین قدر اکتفا می کنیم و به مطالب دیگر می پردازیم.

### حاج ملا محمد جعفر لاهیجی شارح مشاعر

حاج ملا محمد جعفر فرزند ملا محمد صادق لاهیجی از مشایخ حکما و مدرسان فلسفه است که در اصفهان می زیست و معاصر با فقیه مجتهد معروف حاج محمد ابراهیم کرباسی متوفای جمادی الاولیٰ سنه (۱۲۶۱ هـ. ق) و از اساتید آقا علی مدرس زنوزی و آقا محمد رضا قمشه ای بود.

اطلاعی که این حقیر از سرگذشت احوال وی دارد، زاید بر آنچه در مواضع مختلف کتاب «الذریعه» آمده و در «ریحانة الادب» نقل شده این است که وی در فلسفه، شاگرد میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون آبادی متوفای (۱۲۰۲ هـ. ق) و ملا محراب گیلانی متوفای (۱۲۱۷ هـ. ق) و افضل الحکماء والمدرّسين آخوند ملا علی بن جمشید نوری مازندرانی متوفای رجب (۱۲۴۶ هـ. ق) بوده،

علی التحقیق پیش از سنه (۱۲۹۴ هـ. ق) قمری فوت شده است. وی فرزندى به نام حاج میرزا محمد کاظم داشت که با دختر حاج محمد ابراهیم کرباسی ازدواج کرد و داخل جرگه فقها و علمای شریعت شده بود و از میراث فلسفی پدر چیزی عاید او نشد یا از وی بروز نکرد.

### حکما و مدرسان فلسفه معاصر شارح در اصفهان

در قرن سیزدهم هجری که عصر زندگانی شارح مشاعر است، جمعی کثیر از حکما و مدرسان فلسفه و عرفان در اصفهان بودند که اکثرشان شاگردان همان آخوند ملاعلی نوری بودند و بعضی هم اصلاً با دستگاه تدریس وی ارتباط نداشتند.

از جمله مشاهیر طبقه اول، ملا اسماعیل درب کوشکی واحد العین محشی شوارق است متوفای حدود (۱۲۸۰ هـ. ق) و میرزا حسن نوری اکبر اولاد خود «آخوند ملاعلی» که بعضی او را مخصوصاً در ذوق و ذکاوت بر پدرش ترجیح می دادند؛ دیگر آقا سید یوسف مازندرانی مدرس مدرسه نیماورد-همین مدرسه که این حقیر حدود بیست سال ساکن آن بوده و بهترین و خوشترین ایام فراغت تحصیل خود را در حجره طلبگی آن جا گذرانده است.

آقا سید یوسف در اواخر عمرش از نعمت باصره محروم شد و به این سبب او را سید یوسف اعمی می گفتند؛ دیگر آقا علی اصغر همدانی و میرزا مهدی رشتی و حاج میرزا جعفر بن محمد حسین اصفهانی و میرزا محمد حسن چینی که از حیث مقام و مرتبت علمی با میرزا حسن نوری در یک درجه محسوب می شد، اما در حسن بیان و تقریر مطالب او را بر نوری ترجیح می دادند.

از جمله اشخاصی که سمت شاگردی نزد آخوند ملاعلی نوری را نداشت، آخوند ملاحسن نائینی است ساکن همان مدرسه نیماورد که از اوتاد و ابدال زمان خود بود و در زهد و ورع و ریاضت و کشف و شهود و کرامت احوالی حیرت انگیز و سرگذشتی عبرت آمیز داشت که شرحش از موضوع بحث خارج

است. وی در تدریس انواع علوم ریاضی و فلسفه الهی و عرفان از نوادر عهد خود بود. آقا سید رضی لاریجانی استاد آقا محمد رضای قمشه ای نیز از جمله کسانی است که در فنون حکمت با آخوند ملاعلی نوری همسری می نمود و بر فرض که یک چند به حوزه درس وی نشسته و سمت استادی و پیش کسوتی او را گردن نهاده بود، خواص اهل فن او را در خصوص فلسفه اشراقی و عرفانیات و ذوقیات بر خود نوری ترجیح می دادند.

### تاریخ فلسفه اسلامی از قرن ۱۱ تا سده ۱۳ هجری (زمان ملاصدرا تا ملاعلی نوری)

بزرگترین شاخص تدریس حکمت و کلام در اصفهان نیمه اول قرن ۱۳ و اواخر قرن ۱۲ هجری همان آخوند ملاعلی نوری است متوفای (۱۲۴۶ هـ. ق) که متجاوز از صد سال عمر کرد و حدود شصت، هفتاد سال بزرگترین مدرس معروف علوم عقلی بود.

نوری در مشرب فلسفی پیرو مکتب آخوند ملاصدرا و بزرگترین مروج فلسفه او بود و غالباً کتب و مؤلفات او را تدریس می کرده است؛ عمده رواج فلسفه ملاصدرا را در عهد اخیر که دنباله اش به زمان حاضر کشیده است، از برکت وجود اوست.

وی در این فنون شاگرد آقا محمد بیدآبادی است متوفای (۱۱۹۸ هـ. ق) که ملا محراب گیلانی و میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون آبادی هم از جمله تلامذ میرزوی بودند. آقا محمد بیدآبادی در فنون عقلی شاگرد میرزا محمد تقی الماسی است متوفای (۱۱۵۹ هـ. ق) از احفاد مجلسی اول - رحمة الله علیه - نزد ملا اسماعیل خواجهویی متوفای (۱۱۷۳ هـ. ق) و شاید پیش ملا عبدالله حکیم متوفای (۱۱۶۲ هـ. ق) نیز تحصیل کرده بود. از معاصران آقا محمد بیدآبادی میرزا محمد علی میرزا مظفر است متوفای (۱۱۹۸ هـ. ق) که مخصوصاً در مشرب فلسفه اشراقی و عرفان، استادی بارع بوده است.

میرزا محمد تقی الماسی گویا اول کسی است که به کتب ملاصدرا و فلسفه او توجه کرده و تدریجاً مایه ترویج آن در حوزه علمیه اصفهان شده است.



پیش از الماسی در اصفهان دوره میرزا محمد صادق اردستانی است متوفای (۱۱۳۴ هـ. ق) صاحب حکمت صادقیه که شاگردانش از روی تقریرات او جمع و تدوین کرده اند.

وی در زمان خود بزرگترین استاد فلسفه و عرفان بود و ملاحظه گیلانی که در اواخر فتنه افغانه در اصفهان فوت شد، از اعظم تلامیذ اوست.

از معاصران میرزا محمد صادق اردستانی در فنون حکمت و فلسفه، شیخ عنایت الله گیلانی است از شاگردان میر قوام الدین حکیم که وی ظاهراً از تلامیذ آخوند ملا رجبعلی تبریزی است.

شیخ عنایت الله مدرس حکمت مشائی بوده، کتب ابوعلی همچون اشارات و نجات و شفا را تدریس می کرد. در همان زمان مدرس عارف بزرگواری در اصفهان بود به نام میر سید حسن طالقانی که شرح فصوص الحکم و شرح حکمة الاشراق و شرح هیاکل النور را تدریس می فرمود.



قبل از دوره میرزا محمد صادق اردستانی و معاصرانش از جمله کسانی که جنبه فلسفه را با عرفان آمیخته بود، ملاحسن لبنانی است شارح مثنوی متوفای صفر (۱۰۹۴ هـ. ق) که او نیز در فنون عقلی شاگرد ملا رجبعلی است. پسر وی ملاحسین لبنانی است متوفای (۱۱۲۹ هـ. ق) که در فقه و حدیث شاگرد مجلسی بود و بر سر شرح صحیفه سجادیه با میرزا سید علی خان مشاجره و معارضه داشت.



بزرگترین اساتید فلسفه در نیمه دوم قرن یازدهم هجری آخوند ملا رجبعلی

اصفهانى تبریزی الاصل است صاحب رساله کلید بهشت در معاد و رسائل دیگر متوفای (۱۰۸۰ هـ. ق) که وی و دو فاضل فلسفه دان معاصرش میرزا رفیعای نائینی متوفای (۱۰۸۲ هـ. ق) صاحب شرح اصول کافی و آقا حسین خوانساری محشى شفا و شرح تجرید متوفای (۱۰۹۸ هـ. ق)، هر سه از شاگردان برگزیده حکیم و عارف متأله شهیر میر ابوالقاسم فندرسکی متوفای (۱۰۵۰ هـ. ق) بودند. ملا رجبعلى نزد شاه عباس ثانی بسیار معزز و محترم بود، چنان که پادشاه، محض تجلیل و تکریم به منزل وی می رفت.

بعضی تصور کرده اند که ملا رجبعلى از پیروان و مروجان فلسفه ملاصدرا و از شاگردان مکتب او بوده و این امر به کلی اشتباه است؛ این حقیر عده ای از رسائل ملا رجبعلى را دیده و مطالعه کرده است؛ وی نه تنها از پیروان ملاصدرا نبود بلکه از مخالفان وی بود. در رسائل خود گاهی از ملاصدرا به عنوان «بعض الفضلاء» عقاید و گفته های او را مخصوصاً در باب حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول رد کرده است.

#### میرداماد و میرفندرسکی

قبل از زمان ملا رجبعلى تبریزی و معاصرانش یعنی در نیمه اول قرن یازدهم هجری، بزرگترین حکیم مدرس فلسفه در اصفهان میر محمد باقر داماد است متوفای (۱۰۴۰ - ۱۰۴۱ هـ. ق) و همان میر ابوالقاسم فندرسکی - رحمهما الله تعالى - با این تفاوت که میرداماد بیشتر در فلسفه مشائی و کتب شیخ رئیس و میرفندرسکی بیشتر در فلسفه اشراق و عرفان تبحر داشتند.

رشته فلسفه از قرن یازدهم هجری به بعد به وسیله همین دو استاد بزرگوار در حوزه علمی اصفهان جاری شده و میراث حکمای سلف به توسط ایشان به اخلاف رسیده است.

ملاصدرا متوفای (۱۰۵۰ هـ. ق) هر چند که شاگرد رسمی میرداماد بود، اما بسیاری از لطایف فلسفه از قبیل حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول و امثال

آن را از برکت محضر میرفندرسکی الهام گرفته [۱] و به این امر در بعض

[۱] مرحوم استاد علامه جلال الدین همایی - رحمه الله علیه - به این حقیر لطف داشتند و ارباب معرفت می دانند که آن بزرگوار شخصی اصيل و عالمی جامع بود. او نزد اساتید بزرگ تحصیل کرده بود و منظم درس خوانده بود و از معلمان دیمی نبود. لطف فرمود و به خواهش حقیر مقدمه ای بر شرح مشاعر ملاصدرا نوشت و جمعی از اساتید حکمت و معرفت را معرفی نمود. در آخر مقدمه مرقوم داشتند که ملاصدرا مباحث حرکت جوهری و بالآخره کثیری از مبانی خویش را از میرفندرسکی اخذ نموده است.

آنچه که راجع به میرفندرسکی نوشته اند با صریح کلمات میر مطابقت ندارد. آنهایی که طالب شرح احوال ارباب معرفت هستند بهتر است به تذکره شعرا نیز مراجعه نمایند. آنچه در آثار تذکره نویسان موجود است غیر از شعر، مطالب ارزنده به نثر نیز در کتب آن بزرگان وجود دارد. کاروان هند اثر ارزنده استاد احمد گلچین معانی - که از افراد نادر در آثار خود است - مشتمل است بر مطالب ارزنده در باب خود. در بین شعرای مذکور عالمان بزرگی وجود دارد.

تقی اوحدی در مقام معرفی میر ابوالقاسم فندرسکی نوشته است: «سیدی است در غایت ادراک و نهایت فهم، جامع معقول و منقول، حاوی فروع و اصول...».

در بدایت حال از تلامذه علامه چلبی یک تبریزی بود، و بعد از وی نیز کسب بسیار نزد إشراق - میر برهان الدین محمد باقر إشراق استرآبادی م (۱۰۴۱ هـ. ق) در دانش و بینش، نموده به ذوق معارف فی الجمله در رسیده. مکرر به جانب هند آمده. در نوبت اول به اتفاق آمدیم (۱۰۱۵ هـ. ق). میرزا جعفر آصفخان او را رعایت نموده و به عراق فرستاد.

میرفندرسکی در سال (۱۰۳۸ - ۱۰۵۲ هـ. ق) در اصفهان سکونت اختیار نمود. چلبی یک استاد اول او از مردم تبریز و پدر او حاکم آن دیار بود و آثار نیکو بنا نمود علامه چلبی یک که به فارغ تبریزی نیز شهرت دارد، از این باب است که «فارغ» تخلص شعری اوست و خود از بزرگ زادگان تبریز است و والد ماجد او میرزا علی یک در زمان شاه طهماسب کلاتر تبریز و شخصی با درایت بود و قواعدی نیکو در آن شهر پدید آورد.

رسائل خود تصریح کرده است.

صحبت فارغ تبریزی کمال الدین چلبی دلکش و حافظه اش بی غش بود. از وطن مألوف به شیراز رفت و از محضر علامه زمان ملا میرزا جان استفاده نمود و ملا میرزا جان او را می ستود.

مدنی در صحبت افضل الدین<sup>۱</sup> محمد ترکه (م- ۹۹۱ هـ. ق) طلب استفاده نمود. گفته شد میرفندرسکی مدنی از مجلس درس علامه چلبی یک که در حافظه و سرعت انتقال نظیر نداشت استفاده نمود ولی استفاده کامل از محضر سید محقق داماد بود. حقیر در جلد اول متخیات فلسفی به شرح احوال حضرت میرفندرسکی پرداخته ام و آثار او را بررسی نموده و آثار او دلالت صریح دارد بر این که آن بزرگوار نه با مسأله حرکت جوهری میانه ای داشته است و نه مثل نوری افلاطونی را تلقی به قبول نموده است. او تابع حکمای مشائی است و مکاتبه او با معاصران صریح در نفی تشکیک در ذاتیات است و رساله صناعیه آن بزرگوار نیز دلالت دارد بر آن که او روش ابن سینا را در کلیه مسائل مهم پیروی نموده است. قصیده ای در جواب ناصر خسرو از آن جناب تراوش نموده که:

«چرخ با این اختران نغز و خوش و زیبایستی

صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی»

دلالت بر اعتقاد او به مثل افلاطونی ندارد.

این که برخی برای اظهار لحنیه قصیده را به طریقه صدر الحکماء و حکیم سبزواری شرح کرده اند، سر بی صاحب تراشیده اند.

کلیه تلا میزد جناب میر تابع رئیس ابن سینا هستند و در آثار خود ملا صدرا را تخطئه نموده اند و از او به بعض الفضلاء تعبیر کرده اند از جمله: آقا حسین خوانساری و محقق سبزواری و ملا رجبعلی تبریزی. قصیده میرفندرسکی با مذاق حکمای مشاء سازگار است نه با مشرب اساتید اشراق.

از آن جا که افلاک به عقیده قدما متحرکند به حرکت دوری و حامل روشنای فلکی، یعنی

۱. کاروان هند، جلد دوم (۹۷۲ هـ. ق) ص ۹۷۴ و ۹۷۵. به مجلد اول کاروان هند، صفحات ۱۵ و شانزده و هفده مراجعه شود.

اگر بخواهم دنباله این مبحث را بگیرم سخن به درازا می کشد، همین اندازه خواستم در این باره فتح بایی کرده باشم؛ امیدوارم کسانی که بعد از این، وارد تحقیق در این مباحث می شوند، خود را در زمره «ینطق فی المهد صبیاً» شمارند و به فضیلت «الفضل للمتقدم» از این حقیر به دعای خیر یاد کنند.

والسلام علی من اتبع الهدی.

تیرماه ۱۳۴۳ شمسی و ماه صفر ۱۳۸۲ قمری هجری  
جلال الدین همایی

اختران فلکی، و مجموعه افلاک و اختران متحرکند به محرکی که در باطن وجود آنها قرار دارد و عقول مبدأ حرکات که مفیض وجود متحرکاتند متقوم به حقتند که «والله من ورائهم محیط» و عشق به حق مطلق مبدأ تعینات و منشأ ظهور اشیا از کتم عدم و جذب آنها جهت نیل به کمالات خاص هر شیء است. و هو الظاهر والباطن وهو روح العالم. از این جهت حق إحاطة قیومیّه به همه اشیا دارد و از جاذبه عشقیه اوست که «عالم به خروش لا إله إلا هوست».



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## مقدمه تحقیق

بسم الله الرحمن الرحيم

یکی از تألیفات نفیس صدر المتألهین رساله «المشاعر» است. این کتاب مشتمل بر مقدمه ای زیبا و کامل است که با اسلوب شیوا و قلم توانا، مطالب کتاب را معرفی و برتری علم الهی بر سایر علوم و معارف را بیان نموده است. [۱]

[۱] در دیباچه گوید<sup>۱</sup>: «ایها الإخوان، السالكون إلى الله بنور العرفان، استمعوا باسماع قلوبكم مقالتي، لينفذ في بواطنكم نور حکمتي، واطيعوا كلمتي وخذوا عني مناسك طریقتی من الإيمان بالله واليوم الآخر، إيماناً حقیقاً حاصلًا للأنفس العلامه بالبراهین البقینه والآیات الإلهیه كما اشار إليه سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَلَكْتَهُ وَكُتِبَ لَهُ رُسُلُهُ﴾<sup>۲</sup> وقوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَكْتِهِ وَكُتِبَ لَهُ رُسُلُهُ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾<sup>۳</sup> وهذه فی الحکمة الممنون بها علی أهلها والمضنون بها علی غیر أهلها وهي بعینها العلم بالله من جهة ذاته المشار إليه بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>۴</sup> والعلم به من جهة العلم بالآفاق والآنفس المشار إليه بقوله: ﴿سَتَرْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَبِئْسَ أَنْفُسُهُمْ حَتَّى يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>۵</sup>.

ذات حق تعالی و صفات ثبوتیه و کمالیه و مبدئیت او نسبت به اشیا و رجوع اشیا به حق در

۱. کتاب المشاعر، صص ۲-۳، چاپ سنگی.

۲. البقرة (۲): ۲۸۵. کلمه «والیوم الآخر» جزو آیه نیست.

۳. النساء (۴): ۱۳۶.

۴. فصلت (۴۱): ۵۳.

۵. فصلت (۴۱): ۵۳.

جای تردید نیست که برخی از مسائل مهم فلسفه را حکمای قبل از صدر المتألهین به طور ابهام و اجمال ذکر کرده اند و از بحث تفصیلی آن عاجز بوده اند، برای آن که اصول و قواعدی را که تحقیق آن مباحث متوقف بر آن اصول و قواعد بوده است بررسی نکرده بوده اند، مثل کشوری از مباحث نفس از قبیل اثبات تجرد برزخی خیال و تجسم اعمال و اثبات تجرد سایر قوای مربوطه به غیب نفس و مسأله معاد و کیفیت برزخ و احوالات بعد از موت و کیفیت وجود صراط و وقوف بین «یدی الله» و معنی اعراف و کیفیت بهشت و دوزخ و غیر اینها از مسائل؛ تحقیق این مباحث توقف به مسأله اصالت وجود، تشکیک خاصی و حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول و مباحث مهم دیگر دارد [۱] که تحقیق و

قوس صعود در فلسفه و علم اعلا اثبات می شود، برای آن که جمیع موجودات به حسب باطن به سوی حق سفر می نمایند، کما این که ظهور آنها از حق است، لذا مبدأ و منتها اوست؛ در کتاب آسمانی نازل بر قلب حضرت رسول ﷺ و اخبار وارده از آن حضرت و اهل بیت او ﷺ مضامین زیادی ناظر بر این مطلب است. بین حق تعالی و اشیا و سائط فیضی موجود است که فیض وجود از طریق آنها به موجودات می رسد، در لسان شرع از آن موجودات شریفه و هیاکل نوریه به ملائکه تعبیر شده است، حکما آنها را به عقول عرضیه و طولیه و موجودات برزخیه تقسیم نموده اند.

[۱] لذا در مقدمه این کتاب گوید: «والعلوم الآفاقية والانفسية من آیات العلم بالله وملكوتہ وکتابه ورسوله وشواهد العلم بالیوم الآخر واحواله والمقبر والبعث والسؤال والکتاب والحساب والصراط والوقوف بین یدی الله والجنة والنار وهي لیست من المجدالات الكلامية ولا من التقلیدات العامة ولا من الفلسفة البحثية المذمومة ولا من التخیلات الصوفية، بل هي من نتائج التدبر فی آیات الله والتفکر فی ملکوت سماواته وارضه مع انقطاع شدید عما اکب علیه طباع اهل المجادلة والجماهیر، ورفضي تام لما استحسنت قلوب المشاهر، ولقد قدمت اليکم يا اخوانی فی کتبی ورسائلی من انوار الحکم ولطائف النعم وزهر الارواح وزينة العقول مقدمات ذوات فضائل جمّة هي مناهج السلوك إلى منازل الهدی، و معارج الارتقاء إلى الشرف الاعلی، من علوم القرآن والتناویل، ومعاني الوحي والتنزیل، بما خطه القلم العظيم فی اللوح الکريم، و قراء من الهمه الله قراءته و کلمه بکلماته و علمه محکم آیاته بما نزلت به

بسط آن مسائل در دوره اسلامی اختصاص به ملاصدرا دارد.

عرفای شامخ و کامل از صوفیه مثل شیخ عربی و صدرالدین قونوی و ملاعبدالرزاق کاشانی و اتباع و اتراب آنها متعرض بعضی از این مسائل شده اند، ولی این مطالب به طور متشتت و متفرق در کلمات آنها ذکر شده و با قواعد علمی و عقلی تطبیق نشده است.

ملاصدرا به واسطه تسلط کامل به فلسفه اشراق و مشاء و بررسی در کلمات عرفا و تفکر در کلمات و آیات و روایات وارده از طریق وحی و تنزیل، با حسن ابتکاری که مخصوص او است، فلسفه اسلامی را به صورت تازه ای درآورده و مسائل مهم و غامض فلسفه الهی را تحقیق نموده است.

چون مسأله وجود به منزله روح و پایه و اساس علم الهی و فلسفه کلی می باشد، ملاصدرا در این رساله مسأله اصالت و وحدت حقیقت وجود را به طور کامل بیان نموده است، در دیباچه این کتاب یادآور شده است: «چون مسأله وجود، رأس قواعد و قوانین حکمیه و پایه و اساس مسائل الهیه است و بسیاری از مسائل مهم فلسفه مثل علم توحید و علم معاد و حشر ارواح و اجساد و کثیری از امهات مباحث حکمیه که ما در استنباط و استخراج آن متفرد هستیم، بر آن توقف دارد و هر که جاهل به معرفت و شناسایی وجود باشد، جاهل او، به امهات مطالب و معظّمات مسائل سرایت می نماید و غفلت از اصل حقیقت وجود، منشأ فوت کثیری از معارف می شود و جاهل به آن از حقایق علم ربوبیات و نبوات و منامات

الروح الامین علی قلب من اصطفاه الله و هداه فجعله اولاً خلیفه فی العالم الارضی و زینة للملکوت السیفلی، ثم جمعه اهلاً لعالیه العلوی، و ملکاً فی ملکوتہ السماوی، فکلّ من تنور بیت قلبه بهذه الانوار، ارتقى بروحه إلى تلك الدار، و من جدها او کفرها فقد اهوى إلى مهبط الاشرار، و مهوى الشیاطین و الفجار، و مشوی المتکبرین و اصحاب النار.<sup>۱</sup>

و معرفت نفس و نحوه اتحاد و اتصال آن به موجودات ماورای این نشاء و رجوع نفس به مبدا اعلا و غایت وجودی خود محروم می گردد، لذا در این رساله متعرض این مسأله مهم شده ایم. [۱]

در این که تحقیق کثیری از مباحث ربوبی متفرع بر اصالت و وحدت حقیقت وجود و تشکیک خاصی است، شکی نیست. جمیع حکمای اسلامی به واسطه نرسیدن به اصل وحدت حقیقت وجود و تشکیک خاصی و یا خاص الخاصی از تصور علم تفصیلی حق به اشیا قبل از ایجاد عاجز مانده اند، جمعی، علم تفصیلی را نفی و جماعتی قائل به صور مرتسمه شده اند؛ اثبات علم تفصیلی به جزئیات و

[۱] در دیباجه مشاعر گوید: «لما كانت مسألة الوجود راس القواعد الحكمية و مبنی المسائل الإلهية و القطب الذي يدور عليه رحي علم التوحيد و علم المعاد و حشر الأرواح و الأجساد و كثير مما تفرّدنا باستنباطه و توحدنا باستخراجها، فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمّهات المطالب و محظّماتها، و بالذهول عنها فاتت عنه خفیات المعارف و جلیّاتها و علم الربوبیات و نبوّاتها و معرفة النفس و اتصالاتها و رجوعها إلى مبدا المبادئ و غاية غایاتها؛ فرأينا ان نفتتح بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في أصول حقائق الإيمان و قواعد الحكمة و العرفان، فنورد فيها أولاً مباحث الوجود و إثبات أنّه الاصل الثابت في كلّ موجود و هو الحقيقة و ما عداها كمكس و ظلّ و شبح، ثم نذكرها هنا قواعد لطيفة و مباحث شريفة سنحت لنا بفضل الله و إلهامه بما يتوقّف عليه معرفة المبدأ و المعاد و علم النفس و حشرها إلى الأرواح و الأجساد و علم النبوات و الولايات و سرّ نزول الوحي و الآيات و علم الملائكة و إلهاماتها و الشياطين و وساوسها و شبهاتها و إثبات علم القبر و البرزخ و كيفية علم الله تعالى بالجزئیات و الكلّیات و معرفة القضاء و القدر و القلم و اللوح و إثبات المثل النورية، و مسألة اتحاد العقل بالمعقولات و اتحاد الحسّ بالمحسوسات، و مسألة أنّ البسيط كالعقل و ما فوقه كلّ الموجودات، و أنّ الوجود كلّّه - مع تباین أنواعه و افرادها ماهیة، تخالف اجناسه و فصوله حدّاً و حقيقة - جوهر واحد له هوية واحدة ذات مقامات و درجات عالية و نازلة، إلى غير ذلك من المسائل التي توحدنا به استخراجها و تفرّدنا باستنباطها. ۱

کلیات در ذات «حق» قبل از ایجاد، اختصاص به ملاصدرا دارد.

عرفا و صوفیه اگر چه قائل به وحدت وجودند، ولی چون از برای ماهیات و اعیان ثابته، ثبوت مفهومی قائلند و ملاک علم تفصیلی حق به اشیا قبل از ایجاد را در مقام واحدیت، مفاهیم و اعیان ثابته دانسته اند، از اصل معنای «بسیط الحقیقه کلُّ الاشياء» غفلت کرده اند، لذا آخوند ملاصدرا در موارد عدیده گفته است: تحقیق این مسأله اختصاص به من دارد. [۱] در بعضی از موارد گفته است: «ولم أر من له علم بذلك في وجه الأرض». [۲]

انکار حرکت در جوهر ناشی، از نرسیدن به اصل تشکیک در وجود و قول به تباین در اشیا و خلط بین احکام وجود و ماهیت است. شیخ الرئیس در جمیع مواردی که در جواهر حرکت اشتدادی را انکار کرده است، بین احکام وجود و ماهیت خلط نموده است. [۳]

جمیع حکمای اسلامی از اثبات حشر اجساد عاجز مانده اند، چون این مسأله مهم که از ارکان معارف است، بر حرکت جوهر و مجرد قوای غیبی نفس توقف دارد، خصوصاً مجرد خیال. انکار مجرد خیال و سایر قوای مربوط به غیب نفس ناشی از انکار اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و حرکت در جوهر است.

[۱ و ۲] اسفار، ج ۶، صص ۱۱۰ و ۲۳۹ و ۲۷۰؛ همان، ج ۳، ص ۴۰.

[۳] الشفاء، الطبيعيات، ج ۱، ص ۹۸ و مابعداها، الفصل ۳ من المقالة ۲ من الفن الأول. الفصل الثالث في بيان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها فنقول: «إن قولنا مقولة كذا فيها حركة الخ». شیخ در این کتاب به واسطه انکار تشکیک خاصی، جایز ندانسته است که وجود واحد، دارای عرضی عریض و مقامات مختلف باشد. ر. ک: اسفار، ج ۳، ص ۸۵: «أن الوجود الواحد قد يكون له أطوار وشؤون ذاتية وله كمالية وتنقص»، همان، ج ۳، ص ۱۰۵: «فصل في هدم ماذكرة الشيخ وغيره الخ»؛ اسفار، ج ۸، ص ۲۵۷: «أن الشيخ قد خلط في كل موضع أراد إبطال الاستحالة في الجوهر، بين الوجود والماهية الخ». ما این مبحث را به طور نسبتاً مفصل بیان کرده ایم. ر. ک: شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا. صص ۶۸-۷۲.

اثبات تجرد خیال و صور قائمه به آن و اثبات معاد جسمانی و حشر جمیع عوالم وجودیه و بیان لزوم عود جمیع اشیا به مبدأ اعلا به براهین عقلیه و بیان کیفیت عذاب قبر و سكرات موت و اثبات عوالم برزخی در قوس صعود و نزول از مختصات این رجل عظیم الشأن است. شیخ الرئيس و شیخ الاشراف و اتباع این دو به همین جهت از اثبات معاد جسمانی عاجز مانده اند؛ شیخ الرئيس با آن عظمت علمی و قوه ذکا در جایی حشر اجساد را انکار کرده و در موضع دیگری آن را تعبداً قبول نموده است. شیخ الاشراف هم معاد را حشر برزخی «برزخ نزولی» دانسته است. [۱]

شیخ الرئيس روی انکار تشکیک خاصی و قول به تباین در وجود، ارباب انواع و مثل نوری را انکار کرده است و براهینی در شفا [۲] در ابطال مثل نوری ذکر کرده، همه براهین او مبتنی بر عدم جواز تشکیک در افراد حقیقت واحد است. [۳]

حکمای اسلامی اتحاد عاقل و معقول بلکه اتحاد هر مدرکی را با مدرک خود منکرند، این مسأله مبتنی بر مقدماتی است که ملاصدرا آن مقدمات را به طور متفرق در کتب و مسفورات خود بیان کرده است، مثل اصالت وجود و حدوث

[۱] اشراف یون قائلند که روح بعد از خلع جلباب بدن، به بدن مثالی متفصل عود می نماید. لذا در حکمة الاشراف گفته است: «و به (ای عالم الاشباح المجردة) تحقق بعث الاجساد - علی ماورد فی الشریعة الحقّة - والاشباح الربانیة و جمیع مواعید النبوة».<sup>۱</sup>

[۲] الإلهیات من کتاب الشفاء، صص ۳۲۷-۳۳۸، فصل سوم از مقاله هفتم.

[۳] ر. ک: اسفار، ج ۲، صص ۷۳-۷۴. «عقده و فک». قد ذکر الشیخ فی إلهیات الشفاء لإبطال المثل والتعلیمات الخ». آخوند ایراد شیخ را در دو دلیل تلخیص و رد کرده است، «خلاصة حجته الأولى انّ الحقيقة الواحدة لا یختلف افرادها، ونقاوة حجته الثانية انّ افراد حقيقة واحدة لا یكون بعضها سبباً وبعضها مسبباً لذاتها الخ».

این اشکالات از شیخ و اتباع او در ماهیات متراطی جاری و در مشکک از ماهیات جاری نمی باشد.

۱. حکمة الاشراف ضمن مجموعة مصنفات شیخ الاشراف، ج ۱، ص ۲۳۴.

جسمانی نفس [۱] و اتحاد علت و معلول به حسب «حقیقت» و «رقیقت» و بیان آن که نفس ناطقه کل القواست و بیان آن که علم مطلقاً یک نحو وجود مجرد از ماده است و بالذات داخل مقوله ای از مقولات جوهری و عرضی نیست و از اعراض متأخر از وجود موضوع و جوهر نمی باشد و تقریر آن که متضایفان مطلقاً از اقسام تقابلی که اطراف آنها مجتمع نشوند، نمی باشند و تثبیت این معنی که سلوک اشیا به طرف مبنای خود است و هر موجودی به اصل خود خواهد پیوست «النهايات هي الرجوع إلى البدايات» [۲] و تحقیق این نکته که ترکیب ماده و صورت، اتحادی است نه انضمامی و تقریر و توضیح این معنی که شیء واحد در سلوک تدریجی ممکن است جامع کمالات مختلف و منشأ انتزاع معانی و مفاهیم متعدد شود، هر چه وجود کاملتر باشد مفاهیم متعدد بیشتر از آن انتزاع خواهد شد، شیء در سلوک تدریجی، فعلیتی را بر فعلیت می افزاید؛ هر صورت و فعلیتی، زمینه و ماده از برای صورت دیگر است، صورتهای عقلی منشأ اشتداد و استكمال جوهری و قوت و جود نفی می شوند، ممکن نیست نفس در ابتدای وجود، جوهر متحصّل بالفعل باشد و غیر اینها از مقدمات.

اگر هم قول به اتحاد در کلمات بعضی دیده می شود [۳] چون مقدمات مذکور را تحقیق نکرده و برهانی ننموده اند، نمی شود گفت که این معنی اختصاص به آنها

[۱] چون با قول به روحانی بودن نفس «در ابتدای وجود» کما این که جمهور حکمای اسلامی برآند، قهراً صورت علمی، عَرَض متأخر از وجود نفس است و داخل در وجود نفس و مکمل ذات آن نخواهد شد.

[۲] کاشانی، شرح منازل السائرین، صص ۲۵ و ۴۵۱ به نقل از جنید.

[۳] عرفا مثل محی الدین و ملا عبدالرزاق کاشانی و صدرالدین قونوی و محقق داود قیصری و اتباع و اتراب آنها قائل به اتحاد عاقل و معقولند. مثوی گوید:

ای برادر تو همه اندیشه ای      مابقی خود استخوان وریشه ای<sup>۱</sup>

دارد و تحقیق این قول از مختصات ملاصدرا نیست.

نگارنده، در کتاب مستقلی آرای خاصه ملاصدرا را جمع آوری کرده و کلمات حکمای اسلامی قبل از ملاصدرا را نیز جهت مقایسه و مقابله ذکر کرده است. عده‌ای از اشخاص که از دور و کنار به مسائل علمی و فلسفی می‌نگرند و در فن فلسفه متضلع نیستند و رجوع به نسخه‌های کهنه و متعدد را کلید فهم مسائل فلسفی می‌دانند، مبانی را که صدر المتألهین در کتب خود بیان کرده و از مختصات خود دانسته است، به این معنی که خود را در تحقیق مسأله‌ای مؤسس و یا در بیان و تقریر و اثبات آن متفرد دانسته و یا آن که گفته است: در دوره اسلامی کسی به کنه این مسأله پی نبرده است، به مناسبت آن که مطالب ملاصدرا در کتب دیگران هم مطرح شده است و یا قائل داشته است، در صدد انتقاد برآمده‌اند و چون ملاصدرا گاهی مطالب زیادی را از دیگران بدون ذکر مأخذ در کتب خود ذکر کرده است، بعضی از منتظمین گفته‌اند که همه مسائل اختصاصی ملاصدرا مأخوذ از دیگران است و از خود تحقیقی نکرده است. عده زیادی از علمای غرب در مقام تجزیه و تحلیل عرفان نظری دچار این قبیل از اشتباهات شده‌اند و مطالب عرفانی و ذوقی را که دانشمندان اسلامی قرون متمادی روی آن کار کرده‌اند و زحمات زیادی را در ترتیب و تنظیم و تحقیق در مسائل آن متحمل شده‌اند منتزع از اتولوجیا و برخی از کتب فلسفی قبل از اسلام و پاره‌ای از ادیان دانسته‌اند.

وجود اصطلاح و یا لفظ مشابه الفاظ و اصطلاحات عرفانی اسلامی منشأ این اشتباه شده است. از ترجمه‌هایی که از برخی از مستشرقین «در تصوف اسلامی» مثل نیکلسون به وسیله بعضی از دانشمندان مصری منتشر شده است، به خوبی واضح است که به عمق مطالب عرفا نرسیده‌اند و با الفاظ بازی می‌کنند و در بیان توضیح مطالب دقیق عرفا چه بسا به یاوه‌سرایی پرداخته و حرفهای مضحک زده‌اند، بعضی از غربیها هم از روی تعصب و کور دلی نخواستند قبول کنند که منبع عرفان عملی و علمی، قرآن کریم و کلمات پیغمبر و اولاد او علیهم‌السلام است. پایه و بنیان عرفان روی وحدت اطلاقی حق و توحید خاصی و یکتاپرستی به معنی

خاص قرار گرفته است و هیچ مأخذی برای این امر، مهمتر از قرآن و کلمات علمای واقف به اسرار قرآن و جمله وحی وحي نیست. بلکه می توان گفت که قسمت عمده مباحث مربوط به مبدأ و معاد که در کلمات عرفا و فلاسفه اسلامی خصوصاً صدر المتألهین مطرح شده است، مأخوذ از کتاب و سنت است و عقل نظری در آن راهی نداشته و در ادراک آن اجمعی است.

این مطلب، نزد اهل فن معلوم است که همه ایراد کنندگان - قدیماً و حدیثاً - اهل فن و ماهر در فلسفه نیستند و قدرت فهم مطالب و مبانی ملاصدرا را نداشته اند، چون مبانی اختصاصی ملاصدرا و مطالبی را که خود او تحقیق کرده و از برای اثبات آن مقدماتی را بیان نموده، به کلی از مبانی دیگران ممتاز است. مثلاً ملاصدرا در مباحث حرکت و بعضی از مباحث دیگر عباراتی از امام فخر و دیگران ذکر کرده است، ولی موقعی که شروع به تحقیق حرکت در جوهر و یا اتحاد عاقل و معقول «مثلاً» می نماید، از ابتدای شروع معلوم می شود که در صدد بیان و اثبات مبانی خود برآمده است و مطالب او در این زمینه ها کاملاً ممتاز است، چون دارای تقریر و بیان مخصوص به خود است. ذکر عبارت دیگران بدون نشان دادن مأخذ در بین مؤلفان معقول و منقول مرسوم بوده است و نحوه سیر ملاصدرا در مبانی علمی غیر از نحوه فکر امام فخر و دیگران است.

امام فخر و امثال او از دایره مطالب کلامی و مباحث جدلی خارج نشده اند؛ امام فخر با آن همه اطلاعات وسیع، سخت پابند افکار موهوم اشاعره است و آرای سخیف اشاعره را از جان و دل پذیرفته است. امام فخر و غزالی جزء متکلمان به شمار می روند و از برای تقرب به جهان و عوام، فلاسفه را مورد حمله قرار داده اند، لذا خواهجه در شرح اشارات جزء ثانی نمط سوم - فرموده است: فخر رازی «فاضل شارح» این کلمات را برای تقرب به جهال نوشته است. [۱] غزالی هم اگرچه مشربش با تصوف سازگار است و در عرفان عملی «نه نظری» وارد است، ولی در نظریات، راجل و پیاده بوده است و خیلی موافق زمان و روز

[۱] [الإشارات والتنبيهات مع شرح المحقق الطوسي - قدس سره -، ج ۲، ص ۲۹۸.

مشی می کرده است. معاویه و یزید را که منشأ آن همه مظالم شده اند، تبرئه می کند و لعن بر آنها را جایز نمی داند، ولی لعن بر شیعه و تابعان علی بن ابی طالب را جایز می داند و عقیده دارد که این طایفه هرگز رستگار نمی شوند. آن همه مظالم خلفای بنی عباس را نادیده گرفته و بوجه من الوجوه متعرض مظالم آنها نشده است که مبادا به جنبه های شریعت مآبی او لطمه وارد آید. تعدیاتی که خلفای بنی عباس به مسلمین می نموده اند و سالیان دراز مرتکب جنایات و اعمال شنیع بوده اند از نظر هیچکس پوشیده نیست، ولی غزالی و امثال او به این اعمال صحنه گذاشته اند و خلفای جور و جبار و مستبد را واجب الاطاعة دانسته اند.

شاهد بر آنچه که ذکر شد این است که آخوند ملاصدرا در هر مسأله علمی سعی وافر و تام دارد که برای قول خود شریک ذکر نماید، مثل این که در مسأله حرکت در جوهر و حدوث زمانی عالم، به قول معروفین و مشهورین از حکمای یونان تمسک نموده است. [۱]

و یا در مسأله وحدت حقیقت وجود، مطالب زیادی را از عرفا ذکر نموده است [۲] و مطالب نامنظم و غیر برهانی آنها را به صورت برهان در آورده است. مثلاً در بحث حرکت در جوهر، اصل این قول را از حکمای یونان می داند [۳] و به طور ناقص و مبهم تحول جوهری در مادیات در کلمات عرفا هم دیده می شود، ولی اقامه براهین و ذکر مقدمات و تزئیف ادله منکران حرکت در جوهر اختصاص

[۱] ر. ک: رسالة في الحدوث، ص ۱۵۲ به بعد: «خاتمة الرسالة في ذكر اقوال اعظم الحكماء الاوكلين و اكابر الفلاسفة السابقين في حدوث العالم».

و جواهر و اعراض اسفار اربعة، ج ۵، ص ۲۰۵: «فصل في ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء ﷺ و الحكماء» در آخر فصل (ص ۲۰۶) گفته است: «و نحن نريد ان نذكر في هذا الموضوع جملة من اقوال جماعة من الحكماء الاوكلين دالة على انهم قد اصابوا الحق في هذه المسألة، شاهدة بانهم وافقوا اهل السفارة الالهية في حدوث العالم و دثوره».

[۲] در موارد زیادی ذکر نموده است از جمله: الأسفار، ج ۱، ص ۷۱؛ همان، ج ۲، صص ۳۱۸-۳۲۷.

[۳] ر. ک: الأسفار، ج ۳، صص ۱۱۰-۱۱۳.

به خود او دارد. قول به اتحاد عاقل و معقول را از فروریوس نقل کرده است. [۱]  
این قول بدون ذکر دلیل از قدماى حکما نقل شده است، اقامه برهان بر این مطلب  
و ابطال ادله‌ای که شیخ و دیگران بر ابطال اتحاد ذکر کرده‌اند، اختصاص به خود  
ملاصدرا دارد. ما جمیع کتب محققان از حکما را که فلسفه توسط آنها منتشر شده  
است، به طور کامل بررسی کردیم و به آنچه که ذکر شد پی بردیم، صدق مدعای  
ما از مطالعه کتب شیخ الرئیس مثل شفا و اشارات و تعلیقات و حواشی و شروح بر  
شفا و اشارات و کتب بهمنیار و لوکری و سایر اتباع شیخ الرئیس و کتب شیخ  
الاشراق و شروح و تعلیقاتی که بر کلمات شیخ الاشراق و شرحها و حواشی و  
تعلیقاتی که بر تجرید نوشته‌اند معلوم می‌شود. [۲]

در این که صدرالمعالمین در فلسفه دارای مکتب خاصی است شک و تردیدی  
نیست، چون فلاسفه قبل از صدرالمعالمین بیشتر تابع مکتب مشائین بوده‌اند [۳]  
و شاید پیرو مکتب اشراق در بین معروفین به حکمت و معرفت کسی را نمی‌توان

[۱] این قول را شیخ - قدس سره - از فروریوس نقل کرده است. ر. ک: شرح الإشارات، ج ۳، ص ۲۹۵.

[۲] جمیع مواردی که ملاصدرا برهانی را که بر مدعای خویش در مسائل اختصاصی خود ذکر  
می‌نماید - مثل ادله بر اصالت وجود، ادله بر حرکت جوهر و یا ادله بر معاد جسمانی و یا ذکر  
ادله بر تجرد خیال - در هیچ کتابی وجود ندارد، ولی مسائلی که اختصاص به او ندارد، مثل  
تجرد نفس ادله زیادی را بدون ذکر مأخذ بیان کرده است، این رویه، بین مؤلفان مرسوم است.  
مثل این که کثیری از عبارات طهارت و صلوات مرحوم حاج آقا رضای همدانی عین عبارت  
ریاض است و یا صاحب جواهر در موارد زیادی عین عبارت کشف اللثام را بدون ذکر مأخذ  
نقل کرده است، در حالتی که صاحب جواهر و حاج آقا رضا همدانی از فقهای عظیم الشان  
و محقق طایقه ناجیه شیعه - کثرهم الله - هستند.

[۳] فلسفه مشاء بعد از شیخ، چندان ترقی نکرده است. متأخران، همه شارح کلام شیخ  
الرئیس می‌باشند. رسائل و کتبی را هم که بعضی از عرفا در تأنیس بین شهود و نظر  
نوشته‌اند، تشنه را سیراب نمی‌کند.

نشان داد، چون فلسفه اشراق بعد از شیخ الاشراق چندان مطلوب واقع نشد و پیروان این مکتب چندان زیاد نبوده اند.

در مدارس اسلامی، بیشتر، کتب شیخ مورد استفاده بوده است و شروح تجرید و تعلیقات بر تجرید مثل تعلیقات محقق دوانی و تعلیقات خفّری «شمس الدین» و صدرالدین دشتکی و فخری «فخرالدین سماکی» و غیاث الدین منصور مورد توجه کامل بوده است و مبانی عرفا هم چندان رونق در بین فلاسفه نداشته است، صدرالمতالهین به جمیع این مکتبه‌ها رونق داد، یعنی هم از بسیاری حملات شدید اشراق بر مشاء جلوگیری نمود و هم کثیری از مبانی اشراق را استدلالی نمود و هم کثیری از مبانی عرفا را با مبانی برهانی وفق داد.

ما از برای مقایسه، قسمتی از مباحث مهم فلسفه را که مختار شیخ بوده است و متأخران هم به همان طریق مشی کرده اند، بیان می‌کنیم تا معلوم شود که چه اندازه فاصله است بین افکار ملاصدر و حکمای قبل از او. صدرالمتالهین در سفر نفس اسفار [۱] بعد از نقل عبارتی از «اثولوجیا» موارد اختلاف خود با شیخ الرئیس را بیان نموده و گفته است:

«واعلم أنّ هذه الدقیقة و أمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية و مشاهدات سرّية و معاینات وجودية، و لا يكفى فيها حفظ القواعد البحثية و أحكام المفهومات الذاتية و العرضية، و هذه المكاشفات و المشاهدات لا تحصل إلا برياضات و مجاهدات فی خلوات مع توحّش شدید عن صحبة الخلق، و انقطاع عن أعراض الدنيا و شهواتها الباطلة و ترفعاتها الوهمية و أمانيتها الكاذبة، و أكثر كلمات هذا الفيلسوف [۲] عمّا يدلّ على قوّة كشفه و نور باطنه و قرب منزله عند الله». بعد از ذکر عباراتی در شان ارسطو گوید: «وأمّا الشیخ صاحب الشفاء فلم یکن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهاج، و العجب أنّه کتّم

[۱] الأسفار، ج ۹، ص ۱۰۹.

[۲] اثولوجیا قطعاً از ارسطو نمی‌باشد. با مدارکی که امروز به دست غربیها آمده است، اثولوجیا از شیخ یونانی است و فلاسفه اسلام اشتباه کرده اند که آن را به ارسطو نسبت داده اند.

انتهی بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة والاحكام الشاملة تبلّد ذهنه وظهر منه العجز و ذلك في كثير من المواضع».

قسمتی از مواضع اشتباه شیخ که متأخران هم در این موارد با شیخ شریک بوده اند، با اختصار و توضیح برخی از جهات از قرار ذیل است:

۱. شیخ حرکت جوهری را به زعم آن که موضوع در تحول ذاتی باقی نمی ماند و از ماهیتی به ماهیت دیگر خارج می شود، انکار نموده و گفته است: «اگر جوهر ذات انسان متحرک باشد، لازم آید که از نوع انسان خارج و داخل نوع دیگر گردد.» ما به طور تحقیق در جای خود بیان کرده ایم که شیء واحد، ممکن است حصولات متعدد داشته باشد، با اصالت وجود و وحدت حقیقت آن و جواز تشکیک در حقیقت واحده از برای اشکالات شیخ و اتراب و اتباع او مجالی باقی نمی ماند. [۱]

۲. شیخ، روی انکار تشکیک ذاتی و نفی حرکت جوهری و عدم اذعان به اتحاد عاقل و معقول، مُثُل نوری و عقول عرضی [۲] را انکار نموده و این همه جهات و حیثیات متکثر را به عقل واحد مستند کرده است. ما تبعاً لصدور المحققین همه اشکالات او را دفع کردیم و به نحوی مطلب را تقریر کردیم [۳] که اگر کسی با ملاحظه آن مطالب، مُثُل افلاطونی را نفی کند، اهل تعمق و تدبر و تحقیق در عقلیات نمی باشد. [۴]

۳. شیخ و اتباع او روی انکار تشکیک ذاتی و تحول جوهری و عدم اذعان به مثل نوری اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال را منکر شده اند. ما با

[۱]. ر. ک: الأسفار، ج ۳، ص ۸۴ به بعد؛ همان، ج ۹، ص ۱۰۹.

[۲] شیخ الاشراق اگر چه قائل به مثل افلاطونی است و تشکیک در ذاتیات را نیز قائل است، ولی اتحاد عاقل و معقول و تجرد برزخی خیال متصل «قوة متخیله» و حرکت در جوهر را منکر است. اکثر مواردی را که شیخ الرئيس در آن متحیر و یا از حل آن عاجز است، شیخ الاشراق هم در آن مسأله با شیخ شریک است.

[۳]. ر. ک: شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا.

[۴]. ر. ک: الأسفار، ج ۲، صص ۴۶ - ۸۱.

بیانات کافی و شافی وجوه فساد قول او و اتباعش را بیان کرده ایم. [۱]

۴. شیخ به واسطه بررسی نکردن در حقایق وجودی و مطالعه صرف در مفاهیم ذهنی و انکار سریان علم و قدرت و اراده و سایر شؤون ذاتی وجود در جمیع اشیا، عشق هیولی به صورت را انکار کرده است و در رساله عشق هم که در صدد اثبات عشق در جمیع ذرات وجود برآمده است، این مسأله را برهانی نکرده است، بلکه تنها به اسم عشق اکتفا کرده است. [۲]

۵. تبدیل صور عناصر به صورت واحد «معتدل کیفیه» را انکار نموده است. [۳] صدر المتألهین این مطلب را در مباحث جواهر و اعراض اسفار به طور مبسوط بیان کرده است. [۴]

۶. شیخ و جمیع فلاسفه اسلام به واسطه انکار تحول ذاتی و جوهری، به سرمدیت افلاک و اصول عناصر و ازلیت هیولای عالم قائل گردیده اند، با آن که جمیع حرکات، به حرکت ذاتی جواهر مستند و براهین قاطعه بر اثبات حرکات جوهری قائم می باشند و حدوث زمانی عالم، اجماعی ملّیون و حکما و انبیاء علیهم السلام است. ملاصدرا حرکات جوهری را با براهین متعدد اثبات کرده است. [۵]

[۱] در تعلیقات بر مباحث حرکت این شرح نیز اشکالات شیخ را نقل کرده و از آن ها جواب داده ایم.  
[۲] ر. ک: اسفار، ج ۲، صص: ۲۳۲-۲۴۶ و ج ۷، ص ۱۵۲ به بعد. شیخ چون علم و قدرت را نظیر «وجود» ساری در اشیا نمی داند، از اثبات شوق و عشق در مادیات عاجز مانده است، لذا آخوند در الهیات اسفار، ج ۷، ص ۱۵۲ گفته است: «شیخ در جمیع مواردی که خواسته است عشق هیولی به صورت را اثبات کند، تنها به اسم عشق اکتفا کرده است.» چون عشق، بدون ادراک خود و علل خود، محقق نخواهد شد.

[۳] ر. ک: الاسفار، ج ۹، ص ۱۱۰.

[۴] ر. ک: اسفار، ج ۵، صص ۳۲۰-۳۵۰.

[۵] ر. ک: اسفار، ج ۳، صص ۷۵-۱۰۷؛ همان، ج ۷، ص ۲۸۲: «ان دوام الفیض لاینافی حدوث العالم و تجدد فی الوجود» ر. ک: رسائل و الشواهد الربوبیه و تفسیر قرآن و مفاتیح و سایر کتب صدر المتألهین.

۷. شیخ و سایر حکما از کیفیت وجود نفس و وجود اطلاقی آن و نحوه اتحادش با قوای ظاهری و باطنی غافل مانده اند. و چون نفس را روحانیه الحدوث می دانند، نتوانسته اند سریان و اتحادش با بدن و اعضا و قوای ظاهری و باطنی را اثبات کنند. و چون معنای «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء» بنا بر مبانی آنها درست و واضح نگردیده، لذا از تصور این معنا که می شود قوای یک وجود بعضی مدرك و بعضی غیر مدرك باشند، عاجزند. انکار حرکت جوهری و قول به حدوث روحانی نفس با اتحاد نفس با قوای جسمانی منافات دارد، لذا شیخ در جواب اشکال بهمینار [۱] عاجز مانده و گفته است: «إني لستُ أحصلُ هذا». [۲] صدر المتألهین از طرق متعدد اثبات کرده است که نفس با وحدت ذاتش عین جمیع قواست. [۳] در سفر نفس در اثبات این معنا گوید: «وهذا مطلب شریف و علیه براهین كثيرة: البرهان الأول من ناحية المعلوم» الخ. [۴]

شیخ الاشراق هم با آن که قائل به تشکیک خاصی است از کیفیت سریان نفس در جمیع قوای مادی و معنوی خود غفلت کرده است و چون نفس را متحرك به حرکت جوهری نمی داند، اشکالات زیادی بر او وارد است.

۸. بهمینار از شیخ از امر ثابت در حیوانات و نبات سؤال می نماید، [۵] شیخ

[۱] بهمینار از شیخ می پرسد: «ما السبب فی أنّ بعض قوی النفس مدرك و بعضها غیر مدرك مع أنّ الجمیع قوی لذات واحدة؟» ر. ک: المباحثات، ص ۲۲۰، رقم ۶۵۵؛ اسفار، ج ۹، ص ۱۱۰.

[۲] اصولاً قول به حدوث موجود مجرد از ماده بدون تحول جوهری از عجایب است، ممکن نیست عقل مجرد صرف، تعلق تدبیری به ماده جسمانی نگیرد. و در دار وجود مدتها در فعل خود معطل و سرگردان باشد، عقل مجرد صرف نسبتش به همه ابدان به نحو تساوی است. ر. ک: مباحث نفس اسفار، ج ۸، ص ۱۱.

[۳] الأسفار، ج ۸، صص ۲۲۱ - ۲۳۰.

[۴] همان، ص ۲۲۱.

[۵]. ر. ک: اسفار، ج ۳، ص ۴۷۵ «انّ المدرك للصور الخيالية أيضاً لابدّ ان يكون مجرداً عن هذا العالم» مباحث نفس الاسفار، ج ۸، صص ۲۲۱ - ۲۴۱.

در جواب عاجز مانده و می گوید: «لو قدرت» در مباحث حرکت جوهری بیان شده است که موضوع حرکت باید به حسب وجود و تشخص، باقی باشد و موجود جسمانی متحرک، موضوع حرکت آن، ماده با یک صورت است به نحو ابهام، در حرکت در «کم» و «کیف» موضوع حرکت، جسم است با مقدار «مّا» و «کیف» «مّا» و اصولاً تشخص موجود متحرک، بیش از این ممکن نیست. این معنا را ملاصدرا در مباحث حرکت بیان کرده است.

صاحب حکمة الاشراق به واسطه نرسیدن به آنچه که ذکر شد، حرکت در «کم» را انکار کرده است. شیخ الرئيس نیز در این مسأله اظهار عجز نموده و از اثبات موضوع ثابت در نبات و حیوان عاجز مانده است. [۱] این عبارت از شیخ است: [۲]

«و اما الشيء الثابت في الحيوان فلعله اقرب إلى درك اليان، ولي في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك، ثم في الكشف. و اما في النبات فاليات اصعب (چون اجزای نبات مختلف الطبايع نمی باشند، بلکه متشابهند ولیکن حیوان چون اجزایش تشابه ندارند، ممکن است جزئی از آن، اصل و ثابت و بقیه اجزا، متغیر باشند).

وإذا لم يكن ثابتاً كان تميزه ليس بالنوع، فيكون بالعدد، ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة؟! وليس قطعاً أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجدداً في زمان محصور؟! . از این عبارت معلوم می شود که شیخ در اثبات موضوع حرکت در حرکت «کمی» و بقای آن عاجز مانده است و با تردید سخن می گوید. بعد از این عبارت گفته است:

[۱] أسفار، ج ۳، صص ۸۹-۹۰.

[۲] صدر عبارت شیخ - اعلی الله مقامه - این است: «إني قد تأملت هذه المسألة فاستجدتها واجبت عن بعضها بالمتنع وعن بعضها بالإشارة ولعلي عجزت عن جواب بعضها؛ و اما الشيء الثابت». الخ و. ك. المباحثات، صص ۵۰-۵۲، رقم ۲۶-۴۳؛ الأسفار، ج ۹، ص ۱۱۳.

«شاید عنصر در حرکت کمی ثابت است، بعد چگونه می شود عنصر، در حرکت کمی ثابت باشد، و کم، بر عنصر واحد متجدد نمی شود بلکه به واسطه تغذیه، تجدد بر همه عناصر جسم واقع می شود، پس شاید صورت واحد در زیاده تر از ماده واحد حلول نماید، چگونه چنین امری ممکن است؟ صورت واحد، موجب تعین ماده واحد است. شاید صورت واحد در ماده واحد محفوظ است و تا آخر مدت بقای شخص، ثابت است. چگونه این امر امکان دارد، در حالتی که اجزای جسم، در حالت نمو، رو به زیاد است و این زیادی در همه اجزای جسم به طور مساوی است؟ یعنی همه اجزای جسم رو به زیادی می باشد، چون قوه جسمانی مبدأ حرکت، در همه جسم ساری است و همه اجزای جسم از این جهت متساویند و در جسم، جزئی که صلاحیت از برای ثبات داشته باشد نیست. شاید قوه ای که در جسم به حسب وجود، بر قوه های دیگر سابق می باشد اصل محفوظ است ولیکن نسبت این قوه به قوه سابق خود، مثل غیر این قوه است نسبت به قوه لاحق بر آن؛ شاید ثبات واحد را ما گمان می کنیم واحد است. شاید وحدتش وحدت عددی نمی باشد و هر جزئی که وارد می شود، جزء مستقلی است که واحد بالشخص است و به جزء اول متصل می شود.»

از این عبارت معلوم می شود که شیخ (ره) در این مسأله مردد است و اکثر این احتمالات برای حل اشکال، با مبانی و قواعد مقرر در کتب شیخ مخالف می باشد. [۱]

[۱] شیخ بعد از عبارت مذکور گفته است: «فلعلّ العنصر هو الثابت، ثم كيف يكون العنصر ثابتاً وليس الكم يتجدد على عنصر واحد، بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية؟ فلعلّ الصورة الواحدة يكون لها ان تلبسها مادة او اكثر منها، وكيف يصحّ هذا والصورة الواحدة معيّنة لمادة واحدة؟ ولعلّ الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى تثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص، وكيف يكون هذا واجزاء النامي تتزايد على السواء، فتصير كل واحدة من المتشابهة الاجزاء أكثر مما كان والقوة سارية في الجميع؟ ليست قوة البعض أولى بان تكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الآخر، فلعلّ قوة السابق وجوداً، هو الاصل المحفوظ لكن نسبتها إلى

۹. بهمنیار از شیخ سؤال می کند [۱]: آیا حیوان هم مثل انسان، ذات خود را درک می نماید یا نه؟ اگر حیوان، ذات خود را درک می نماید برهانش چیست؟ شیخ در جوابش گفته است: «بحتاج ان نفكر في ذلك، ولعلها لا تُشعر إلا بما تُحسّ

السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق، فلملّ النبات الواحد بالظنّ ليس واحداً بالعدد في الحقيقة، بل كل جزء ورد دفعةً هو آخرٌ بالشخص، متّصل بالاول، او لعلّ الاول (يعني جزء اول) هو الاصل فيفيض منه الثاني شبيهاً له، فإذا بطل الاصل بطل ذلك من غير انعكاس. ولعلّ هذا يصحّ في الحيوان او أكثر الحيوان ولا يصحّ في النبات؛ لأنها لا تنقسم إلى اجزاء كل واحد منها قدر يستقلّ في نفسه، او لعلّ للحيوان والنبات أصلاً غير مخالط، لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منّا (چون شیخ هم ارباب انواع را که اشراقیون اصل ثابت انواع می دانند انکار کرده است و هم تجرد برزخی حیوان را منکر است و قول به این دو، مخالف اساس فلسفه او می باشد، ولی صدر المتألهین هم قائل به ارباب انواع است و هم بقای نفوس حیوانات را بعد از بوار بدن، قائل شده است) او لعلّ المشابه بحسب الحسّ غیر متشابه في الحقيقة والجوهر الاول، ينقسم في الحوادث من بعد، انقساماً لا يعدمه مع ذلك اتصالاً وفيه المبدأ الاصيلي، او لعلّ النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذي لا بدّ منه (در حالتی که در حال وقوف هم، تغذیه می نماید و اجزای آن عوض می شود و هر موجودی که تغذی نماید، دائماً در استحال و حرکت است) فهذه اشراك و حائل إذا حام حوالها العقل و فرغ إليها ونظر في اعطافها، رجوت أن يجد من الله مخلصاً إلى جانب الحق. و اما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد، جماعتنا في أن يتعاون على درك الحق في هذا ولا يئاس من روح الله. <sup>۱۰</sup> بهمنیار بعد از مطالعه این رساله چون قانع نشده است، به شیخ نوشته است: «إن انعم الشيخ - ادام الله علوه - بإتمام الكلام في إثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان وفي النبات، كانت المنة اعظم» شیخ در جوابش نوشته است: «إن قدرت».<sup>۲</sup>

[۱] عبارات سؤال این است: «هل يُشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها؟ وما البرهان عليه إن كان كذلك؟» ر.ك: المباحثات، ص ۱۲۰، رقم ۲۸۹-۲۹۰؛ الأسفار، ج ۹، ص ۱۱۱.

۱. ر.ك: المباحثات، صص ۵۱-۵۲، رقم ۳۸-۴۲؛ الأسفار، ج ۹، صص ۱۱۳-۱۱۴.

۲. ر.ك: المباحثات، ص ۱۲۱، رقم ۲۹۶-۲۹۷؛ الأسفار، ج ۹، صص ۱۱۰-۱۱۱.

او يتخيّل، ولا تشعر بذواتها، او لعلّها تشعر بذواتها بآلات، او لعلّ هناك شعوراً «مّا» يشترك بين الاضلال؛ يجب ان نفكر في هذا.

شیخ چون تجرد خیال را انکار کرده است، در جواب بهمنیار عاجز مانده است و آنچه را که به طور تردید در جواب تلمیذ گفته است، خارج از صناعت علمی است. اکثر دلیلهائی که شیخ و دیگران برای اثبات تجرد نفس انسانی ذکر کرده اند، تجرد نفس حیوانی را نیز اثبات می نماید و اختصاص به نفس انسانی ندارد. صدر المتألهین به طور تفصیل در موارد مختلف از کتب خود تجرد خیال را اثبات کرده است، جمیع حکمای اسلامی تجرد خیال متصل را منکرند، شیخ الاشراق خیال منفصل را اثبات کرده است.

۱۰. از شیخ سؤال شده است: [۱] «إنّ ما قيل: إنّ الصور الكلية إذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلاً، أمر عجيب؛ فإنّ الشيء إنّما يصير عقلاً بأن يتجرّد غاية التجرّد، وكيف يدخل على شيء غير مجردّ مایجرّد؟! فإنّ قوله: يصير الشيء عقلاً معناه يصير به الشيء مجرداً» شیخ جواب داده است: «إنّ معنى «صار» ليس أنّه صار حيثشذ بل معناه أنّه دلّ على كونه كذلك وهذه كلمة تستعمل مجازاً.» [۲]

چون شیخ، نفس را در اول مرحله وجود، جوهری مجرد می داند، در بیان این قسم از مباحث و کیفیت تقریر آن خیلی عاجز است و در این موارد در مباحث غور نمی کند. بنابر مبنای شیخ (ره) از برای عقل، مراتب متعدد از قبیل عقل هیولانی و عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل بالفعل نمی شود قائل شد، چون نفس در اول مرحله وجود بنا بر مختار بوعلی مجرد از ماده است، باید مدتها معطل و سرگردان در افعال باشد و حال آن که در امور طبیعی تعطیل در فعل امکان ندارد. در مباحث قبلی بیان کردیم که نفس در اول مراحل وجود، عین ماده

[۱] قسمتی از سؤالات بهمنیار با جوابهای شیخ در حاشیه شرح الهدایة الأثریة ملاصدرا چاپ سنگی تهران ۱۳۱۳ هـ. ق از ص ۳۲۱ تا ص ۳۲۶ چاپ شده است.

[۲] المباحثات، ص ۱۲۲، رقم ۳۰۲-۳۰۳؛ الأسفار، ج ۹، ص ۱۱۲.

جسمانی است، بعد از استکمالات جوهری، خیال بالفعل و عقل بالقوه می شود و به تدریج عاقل بالفعل و بعد از مراحل استکمالی، با عقل فعال متحد می شود. نفس در اول مرحله وجود چون ماده از برای معقولات است به تدریج به واسطه استکمال ذاتی، عقل بالفعل و صورت عقلی و مرتبه فعلیت نفس می گردد، نفس در اول مرحله ادراك کلیات به نحو رؤیت شیء از بعید، حقایق را در عقل ملاحظه می کند، بعد از استکمال بیشتری در قوس صعود، با عقل فعال متحد می گردد و در مقام لحاظ مادون و قوس نزول، به حول و قوه الهی خلاق صور علمی می شود. شیخ الرئیس و اتباع او به واسطه انکار تجرد خیال، در بقای نفوس بسیط و سازج متحیرند و در مجالس سبعة به طور صریح به بطلان نفوس اطفال بعد از موت قاتل شده است. در جای دیگر به بقای آنها قائل شده و گفته است: ملاك بقای آنها همان ادراك اولیات است که مرتبه خیلی ضعیف از ادراك باشد.

در نزد راسخ در فلسفه، نشأ آخرت، نشأ ادراکی و علمی است و نشأ دیگر منحصر به عالم عقلی صرف نمی باشد. اکثر نفوس، حشرشان، حشر برزخی است و انسان ادراك عقلی پیدا نمی نماید مگر این که معانی کلی را ادراك نماید، حشرش، حشر تام نخواهد شد مگر آن که مروده با مجردات پیدا نماید، صرف ادراك امور عام و مفاهیم بدیهی، مبدأ سعادت عقلی نمی شود، علاوه بر این، نفوس جزئیة اطفال، ادراك کلیات اولی را هم واجد نمی باشند. [۱]

ملاصدرا در تطبیق مبانی و قوانین شرع با براهین عقلی، کار قابل توجه و شایانی را انجام داده است و در شرح اصول کافی و تفسیر قرآن و اسرار الآیات، آیات و اخبار مربوط به مبدأ و معاد و معارف حق را به نحو اعلا و اتم با براهین و مبانی عقلی وفق داده و مضامین حقایق نازل از طریق وحی را به صورت برهان در آورده، بلکه از تدبر و مراجعه به آیات و اخبار وارد از طریق ائمه علیهم السلام مطالب زیادی را استفاده نموده است. در رساله سه اصل گوید: «عقل تا به نور عشق منور نگردد، راه به مطلوب اصلی نمی برد و همچنان که حواس از ادراك مدرکات قوه

نظری عاجزند، عقل نظری هم از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است. و از این قبیل است معرفت روز قیامت که به قدر پنجاه هزار سال دنیاست و سرّ حشر و رجوع جمیع خلایق به پروردگار عالم و حشر ارواح و اجساد و نشر صحایف و نظایر کتب و معنی صراط و میزان و فرق میانه کتاب و قرآن [۱] و سرّ شفاعت و معنی کوثر و انهار اربعه و درخت طوبی و بهشت و دوزخ و طبقات هر یک و معنی اعراف و نزول ملائکه و شیاطین و حفظه و کرام الکاتبین و سرّ معراج روحانی و هم جسمانی که مخصوص خاتم انبیا - علیه وآله الصلاة - و سایر احوال آخرت و نشاء قبر و هر چه از این مقوله از انبیا ﷺ حکایت کرده اند، همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری در ادراک آن ها اعجمی است و جز سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش - علیهم السلام و الثناء - به نور متابعت و حی ادراک نمی تواند کرد [۲]، اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نیست.

ای دوست، حدیث عشق، دیگر گونست

وز گفت و شنید این سخن بیرونست

[۱] از برای بحث تفصیلی کتاب و کلام و فرق بین قرآن و کتاب ر. ک: الأسفار، ج ۷، ص ۲: «الموقف السایع فی أنّه تعالی متکلم، والمعارف التي سنحت لنا فی تحقیق الکلام والکتاب والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام» و ص ۱۰ «فصل فی الفرق بین الکلام والکتاب والتکلم والكتابة» فصل فی وجود المناسبة بین الکلام والکتاب ص ۱۴ «فصل فی مبدأ الکلام والکتاب» ص ۱۵ تا ص ۵۴، صدر المتألهین در این کتاب به طور مشیع این مطلب را بیان کرده است. و این مطلب با این تفصیل و تحقیق در هیچ کتابی وجود ندارد.

[۲] جمعی خیال کرده اند این که ملاصدرا به شرح اخبار و احادیث و تفسیر قرآن پرداخته است، برای فرار از تکفیر و سب و شتم قشریون بوده، در حالتی که استفاده حقایق مربوط به مبدأ و معاد از طریق وحی، مختار همه عرفای اسلامی است. و ممکن نیست که مطالب مُفاض از عالم غیب بر اولیا و انبیا مخالف حکم عقل باشد. یکی از کسانی که مرتکب این اشتباه شده است، جناب استاد دانشمند آقای دکتر علی اکبر سیاسی استاد دانشگاه و رئیس دانشکده ادبیات تهران است. ر. ک: تاریخ فلسفه حکمای اسلامی بعد از بوعلی تألیف آقای دکتر سیاسی، ص ۵۲۷.

گر دیده دل باز گشائی نفسی

معلوم شود که این حکایت چونست [۱]

صدر المتألهین در واقع مؤسس یک مکتب اساسی بزرگ است که کثیری از معضلات فلسفه را حل نموده و بسیاری از مبانی نامرتب و نامنظم اشراق و صوفیه را با موازین برهانی وفق داده و با نظری معرا از تعصب و مجادله، در صدد حل عوایصات و مشکلات فلسفه برآمده، آنچه را که حق دیده قبول کرده است، قائل آن حکیم مشاء باشد و یا متأله اشراق و یا عارف واصل، با آن که استاد او سید محقق داماد از پیروان و طرفداران جدی و محکم و پر و پا قرص حکمای مشائیین و مروج طریقه شیخ و فارابی بوده است.

ملاصدرا به طوری که از کتب و مصنفات او معلوم می شود، جمیع افکار و آرای موجود در کتب مصنفه را با دیده تدقیق و تحقیق مطالعه کرده [۲] و بعد از احاطه به کلمات حکما و صوفیه و متکلمان، طریقه مخصوص به خود را اختیار نموده است. فلسفه او فلسفه بحثی و نظری صرف نیست. و مبانی ذوقی و کشفی را هم بدون دلیل و تطبیق آن با براهین عقلی، قبول نکرده و از اختیار مطالب کلامی و مجادلات اهل جدل و همچنین از قبول آرای واصله از مشهور بدون بینة و برهان تحاشی دارد. هنر ملاصدرا در این است که در مطالب علمی، هم به سبک مشاء و اتباع ارسطو سخن می گوید و هم به طریقه حکمای اشراق وارد مباحث می شود و هم با ممشای اهل مکاشفه حقایق را القاء می نماید.

همان طوری که بیان کردیم صدر المتألهین به واسطه مطالعه و تفکر در آیات و

[۱] رساله سه اصل، صص ۷۱-۷۲.

[۲] در مقدمه کتاب اسفار، ج ۱، ص ۴ گوید: «ثم إنني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والرِّيعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيتُ من المقدور، وبلغ إليهِ قسطين من السعي الوفور، واقتنيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين، مقتبساً من نتائج خواطرهم وانظارهم، مستفيداً من إبداعاتهم وإسرارهم، وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلاً نختار اللباب من كلِّ باب».

اخبار و حقایق وارده از طریق اهل عصمت، موفقیت شایانی را در کشف حقایق تحصیل کرده است. این معنی از مطالعه تفسیر قرآن و شرح اصول کافی و اسرار الآیات برای متدرب در فن، کاملاً روشن می شود و این طور نیست که حقایق وارده از اهل بیت را با براهین عقلی و یا مطالبی عرفانی تلفیق و یا تطبیق نموده باشد، کما این که بعضی گمان کرده اند.

صدر المتألهین در سنه (۹۷۹ هـ. ق) در شهر شیراز متولد و در سنه (۱۰۵۰ هـ. ق) در بصره هنگام مراجعت از مکه معظمه فوت نموده است. در علوم عقلی و نقلی صاحب رأی بوده است، در علوم نقلی شاگرد «شیخ بهاء الدین جبعی عاملی» و در علوم عقلی شاگرد «سید محقق داماد» است و از هر دو اجازه روایت داشته است. [۱]

صدر المتألهین کتب زیادی در فلسفه و حکمت و تفسیر و حدیث تألیف کرده است، بعضی از این کتب - مثل اسفار و شرح اصول کافی و تفسیر قرآن و مبدأ و معاد و حواشی بر الهیات شفا و تعلیقات بر حکمة الاشراق - مفصل [۲] و بعضی دیگر از کتب او - مثل شرح هدایه و شواهد و اسرار الآیات و مفاتیح الغیب - برزخ بین تفصیل و اختصار و برخی دیگر از کتب او - مثل المشاعر و عرشیه و

[۱] ر. ک: مقدمه شرح اصول کافی ملاصدرا، در این مقدمه از دو استاد خود نقل روایت کرده است، ما مشایخ اجازه او را در مقدمه ای که بر شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا و المظاهر الالهیه نوشته ایم نقل کرده ایم. و چون شرح حال ملاصدرا را در مقدمه آن دو کتاب نوشته ایم، از ذکر آن در این مقدمه خودداری می شود و همچنین فهرست تصانیف و خصوصیات کتب او را هم در آن دو کتاب ذکر کرده ایم. شرح حال کامل با فهرست مفصلی از کتب ملاصدرا را تهیه نموده ایم که در مقدمه کتاب الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه که در دست طبع است، منتشر خواهد شد. به همین زودیها انشاء الله تعالی کتاب الشواهد الربوبیه با حواشی حکیم سبزواری و چند نفر دیگر از اعظام فن حکمت در دسترس طالبان فلسفه قرار خواهد گرفت. با نسخ متعددی کتاب مذکور مقابله شده است.

[۲] تعلیقات ملاصدرا بر حکمة الاشراق به طور جداگانه با تعلیقات و مقدمه و تصحیح نگارنده این شاه الله تعالی منتشر خواهد شد.

المظاهر - نسبتاً مختصر است. جمیع رسائل و کتب ملاصدرا غیر از رساله سه اصل [۱] به عربی نوشته شده است.

ملاصدرا رساله ای در علم منطق نوشته شده است به نام اللمعات المشرقیة، بعضی در انتساب این کتاب به ملاصدرا تردید کرده اند، ولی این کتاب قطعاً از ملاصدرا است، چون عباراتی عین عبارات اسفار و سایر عبارات کتب ملاصدرا در آن دیده می شود و از نحوه تقریر و قلم، معلوم است که از صدر المتألهین است. آقای دانش پژوه در فهرست آثار ملاصدرا این کتاب را تنقیه اسم گذاشته است، با آن که فصول کتاب و عناوین آن لمعه است و اللمعات جمع لمعه است.

این کتاب رساله المشاعر مشتمل است بر مباحث مهم و وجود مثل تحقیق در مفهوم وجود و احکام آن و اثبات تحقق و ثبوت خارجی و احوال و شئون مربوط به وجود. این مباحث را در ضمن چند شعر تحقیق نموده است. [۲]

شعر اول: در بیان بی نیازی مفهوم وجود از تعریف و تحدید و بیان آن که انیت و خارجیت وجود و مصداق عینی هستی، ظاهرترین اشیا و ماهیت آن به اعتبار علم حصولی و اکتناهی و تصویری، خفی ترین حقایق می باشد.

مفهوم وجود به اعتبار سعه و اطلاق، غنی ترین مفاهیم از تعریف است و شامل همه مفاهیم می شود. هویت خارجیه وجود، مبدأ تخصص و تشخیص و تعیین همه ماهیات است. صدر المتألهین در این شعر، علت بساطت وجود و

[۱] رساله «سه اصل» به همت دانشمند معاصر آقای دکتر سید حسین نصر دانشیار دانشگاه تهران که از علاقه مندان به کتب و فلسفه ملاصدرا است، از طرف دانشکده معقول و منقول تهران به مناسبت چهار صدمین سال تولد آخوند ملاصدرا در سال (۱۳۸۰ هـ. ق) منتشر شده است.

[۲] در اول مباحث مشاعر، ص ۷، چاپ سنگی. گوید: «وجملت الرسالة منظومة علی فائحة و موقفین و کلّ منهما مشتمل علی مشاعر و سمیتها بها لمناسبة بین الفحوی والظاهر، والعلن والسر فنقول - مستعیناً بالله، مستعداً من اهل ملکوتہ - : الفائحة: فی تحقیق مفهوم الوجود واحکامه واثبات حقیقته واحواله، وفیه مشاعر».

ابای آن از تعریف و معرّف بودن آن از جنس و فصل و ترکیب و بالجمله آنچه که از خواصّ ماهیات و معانی کلیه می باشد را بیان نموده است.

مشعر دوم: در بیان کیفیت شمول وجود به اعتبار مفهوم و انبساط و سریان آن در جمیع حقایق به اعتبار مصداق، و تجلی آن در جمیع مظاهر و اکوان است.

مشعر سوم: در اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. صدرالمتألهین ادله و شواهد متعددی را برای اثبات اصالت وجود ذکر کرده و این مسأله را در این رساله به نحو کامل تقریر و تثبیت نموده است. در سایر کتب خود حتی کتب مفصله به این ترتیب مسأله وجود را بیان نکرده است، زیرا هم ادله زیاده تری را از ناحیه تحقق و خارجیت وجود و هم از ناحیه جعل برای اثبات اصالت وجود ذکر نموده است و هم منظم تر از سایر کتب خود متعرض این مبحث در این رساله نفیس شده است.

مشعر چهارم: در بیان ذکر سؤالات و ایراداتی است که شیخ الاشراق و سایر اعظام قائل به اصالت ماهیت بر اصالت وجود نموده اند. ملاصدرا این سؤالات را مرتب ذکر کرده و از آن ها جواب داده است، در حالتی که همه این شکوک را در اسفار که مفصل ترین کتاب او در حکمت متعالیه می باشد، ذکر نموده است.

در ضمن جواب این سؤالات، به کلمات شیخ فلاسفه اسلام و بهمنیار تلمیذ شیخ و دیگران استشهاد نموده است، چه آن که کلمات محققان از مشاء مثل فارابی و شیخ و بهمنیار ولو کری و خواجه و سایر اتباع مشاء ناظر به اصالت وجود است.

مشعر پنجم: در بیان کیفیت اتصاف ماهیت به وجود است. این مسأله از غوامض مسائل حکمی و فلسفه نظری است. در این مسأله نیز متعرض کلمات فخر رازی و دوانی و دیگران شده است.

مشعر ششم: در بیان تخصص و تمیز افراد هویات وجودی است و این مطلب را به طور کامل با بیان شیوا و رسا و عباراتی فصیح بیان نموده است و متعرض کلمات شیخ و دیگران نیز شده است و برای تأیید مطلب خود، کلمات شیخ را از

مباحثات و تعلیقات ذکر کرده است. [۱]

مشعر هفتم: در بیان اعتباریت ماهیت و اصالت وجود و تقریر آن که صادر بالذات و مجعول حقیقی، وجود است، می باشد. این مطلب را در ضمن هشت مشعر بیان نموده است [۲] و در ضمن یکی از مشعرها [۳] بر طبق طریقه عرفا از برای وجود، سه مرتبه قائل شده است. اصل حقیقت وجود را «حق» و مرتبه ثانی وجود را «وجود مطلق» و مرتبه ثالث را «وجود مقید» دانسته است. [۴]

مشعر هشتم: در بیان کیفیت جعل و ایجاد و افاضه است. این مشعر مشتمل بر مشاعر متعدد است: مشعر اول آن در بیان سنخیت بین علت و معلول و بیان آن که نسبت علت به معلول نسبت شیء به فیء و کامل به ناقص است. و مشعر دوم مشتمل بر سه منهج می باشد: منهج اول مشتمل بر مشاعر متعدد است: مشعر اول: در اثبات مبدأ وجود و این که مبدأ سلسله حاجات و تعلقات باید غنی

[۱] از مطلب شیخ و بهمنیار در این زمینه معلوم می شود که قائل به اصالت وجود بوده اند. [۲] در این کتاب از طریق جعل، ادله زیادتری را از کتاب اسفار ذکر کرده است. اصولاً ملاصدرا مساله اصالت وجود را در این کتاب کامل تر از سایر کتب خود ذکر کرده است. این کتاب را از قرار معلوم بعد از اسفار نوشته است.

[۳] ضمن مشعر هفتم بعد از فاتحه تحت عنوان «قول عرشی» ص ۱۷۷.

[۴] عرفا، مرتبه اعلای وجود را که مقام صرافت و محو ضت هستی است، حق می دانند و مرتبه دوم وجود را وجود مطلق و منبسط و مرتبه سوم را وجود مقید دانسته اند؛ ولی مصنف در این رساله وجود مقید را که اثر می نامند، مقدم بر وجود مطلق ذکر کرده است، اگر چه بنا بر وحدت شخصی و مضاف عرفا - قدس الله اسرارهم - تعبیر به مرتبه از وجود، خالی از مسامحه نیست «كما هو الواضح عند المتدرب في الفن». عارف کامل و حکیم محقق آقا میرزا هاشم رشتی (قدس سره) حاشیه دقیقی بر این موضع از مشاعر نوشته است<sup>۱</sup> که ما آن را نقل و تحقیق کردیم. ر. ک: شرح رساله المشاعر، صص ۱۷۹ - ۱۸۰.

مطلق باشد» است. آخوند در ضمن برهانی مشرقی [۱] مبدأ وجود را اثبات کرده.

مشعر دوم: در بیان آن است که حقیقت حق از حیث قوت وجود، تناهی ندارد و چون صرف الوجود است، دارای حد و نهایت نیست. [۲]

مشعر سوم: در بیان وحدت حق تعالی است و این که مبدأ وجودات چون صرف است، قابل تعدد و تکثر نیست «صرف الشيء لا يتعدد ولا يتكثر». شیخ الاشراق به این قاعده در مقامات متعدد استدلال نموده است. [۳]

مشعر چهارم: در بیان آن است که خداوند، مبدأ و غایت جمیع اشیا است و جمیع حقایق وجودی به وجود حق منتهی می شوند و هر وجودی که مبدأ اشیاست، باید متتهای جمیع حقایق نیز باشد.

مشعر پنجم: در اثبات آن است که حق اول تعالی تمام و کمال هر شیء و صورت تمامیه ممکنات است، چون وجود، حقیقت بسیط و تفاوت در افراد حقیقت وجود به کمال و نقص و شدت و ضعف است، حق تعالی اصل است و مظاهر وجودی، ظهورات و تدلیلات اویند و هر مظهري قائم به مظهر است.

[۱] وجه تسمیه برهان به مشرقی آن است که این برهان از مشرق عالم عقل طالع شده است و یا آن که مبدأ افاضه و اشراق این برهان، مشرق حقیقی است که مبدأ اول باشد و یا وجه تسمیه آن به برهان مشرقی از آن جهت است که نتیجه این برهان، اثبات وجود حق است و حقیقت حق - جل جلاله - شمس الشموس عالم وجود و مبدأ جمیع انوار طولیه و عرضیه است و جمیع حقایق، از آن حضرت مفاض است، عرفا از آن حقیقت به حضرت ذات تعبیر نموده اند.

این برهان، برهانی قوی و محکم است و ملاصدرا در کتب خود به این طریق برای اثبات مبدأ وجود تمسک نموده است.

[۲] روی همین جهت است که جمیع ممکنات، محدودند و از مقام وجوب وجود و صرافت هستی انحطاط دارند و هر موجود مقیدی منقوم به وجود مطلق و به حسب ذات «لیس صرف» و از ناحیه علت، موجود است و بالذات متصف به وجود نیست.

پیش بی حد هر چه با حد است «لا» مت کل شیء غیر وجه الله فناست

[۳] «و صرف الوجود الذي لا اتم منه كل ما فرضته ثانياً له، فهو هو». ر. ك: التلويحات ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۵؛ اسفار، ج ۱، ص ۱۳۵.

مشعر ششم: در بیان قاعده بسیط الحقیقه و اثبات مرجعیت حق نسبت به جمیع اشیا است، «فهو بوحده كل الأمور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحاط بها إلا ما هو من باب الاعدام والنقائص».

مشعر هفتم: در بیان علم حق به ذات خود و اثبات آن که از تعقل ذات خود، همه حقایق وجودی را تعقل می نماید می باشد، چون حق تعالی بسیط الذات و صرف الحقیقه است. [۱]

صدر المتألهین در مسأله علم حق به طور تفصیل بحث کرده و این مبحث را به طور کامل در کتب خود تحقیق کرده است. اگر انسان بین مباحث علم اسفار و کتب سایر حکما و عرفای قبل از ملاصدرا در مقام مقایسه برآید، سعه فکر و قدرت علمی صدر المتألهین در مباحث حکمی برایش آشکار خواهد شد.

ملاصدرا در مسأله علم باری در اسفار و مبدء و معاد و شواهد و تفسیر قرآن و شرح اصول کافی و سایر کتب و رسائل خود سخن گفته است. او در این مبحث و سایر مباحث ربوبی در بیان معارف، متفرد است و به جرأت می توان گفت که از زمان پیدایش فلسفه تاکنون کسی به این محکمی و درستی مطلب ننوشته است.

[۱] ملاصدرا در این رساله از برای اثبات اتحاد عاقل و معقول و بلکه وحدت و یگانگی هر صورت معلومی با مدرك خود به برهان تضایف تمسک جسته است. این برهان را صدر المتألهین در اسفار<sup>۱</sup> مبحث عقل و معقولات و رساله ای مستقل ذکر کرده است. حکیم سبزواری و بعضی دیگر از افاضل بر این برهان مناقشه نموده اند.<sup>۲</sup> و برخی دیگر از اعلام هم در صدد تأیید ملاصدرا در تقریر برهان تضایف برآمده اند. ما به طور تفصیل در رساله مستقل اتحاد عاقل و معقول و عقل در این مسأله بحث کرده ایم و در این رساله هم در ص ۲۴۷ تا ۲۶۰ به طور نسبتاً مختصر در این مبحث مطالبی نوشته ایم.

۱. ر. ک: همان، ج ۶، صص ۱۶۵-۱۷۴.

۲. ر. ک: همان، ص ۱۶۸-۱۷۰، تعلیقه حکیم سبزواری- قدس سره- شرح المنظومه، قسمت فلسفه، ص ۳۸.

مشعر هشتم: در بیان وحدت حقیقت وجود و اثبات (۱) وحدت شخصی و تقریر آن که ممکنات، ظل وجود حق و عین ربط به حق اوکند و معلول، ظل و رشح وجود علت است و از خود استقلال ندارد (۲) و وجود مستقل فقط حق است، می باشد.

منهج دوم: این کتاب در بیان پاره ای از صفات و افعال حق تعالی است. این منهج نیز مشتمل بر چند مشعر است و در این چند مشعر اثبات شده است که صفات حق تعالی عین ذات او می باشد، ملاصدرا در این رساله همه موجودات را از مظاهر علم حق می داند. (۳)

مشعر چهارم: این منهج در بیان وجوه فرق بین کلام و کتاب حق می باشد. (۴)  
منهج سوم: این کتاب مشتمل بر مشاعر مختلف است: مشعر اول در بیان فاعلیت حق و مشعر دوم در فعل حق و نقل روایات وارده از اهل عصمت و طهارت و کیفیت خلقت روحی اهل عصمت (ع) و مشعر سوم در بیان حدوث عالم و بیان حرکت در جوهر (۵) و تقریر طریقه حق در مسأله ربط حادث به قدیم است.

[۱] یکی از مسائل مهم فلسفه، مسأله وجود و وحدت حقیقت هستی است. قول به وحدت شخصی در وجود مختار عرفا بوده است، صدرالحکماء این مسأله را برهانی کرده است. در اسفار فصول عرفانی و تفسیر و بعضی دیگر از رسایل خود به وجوه مختلف این مطلب را تقریر و بیان نموده است. ملاصدرا خیلی تمایل دارد که بین قول عرفا و مشرب محققان از حکما در وجود جمع کند، ما در رسایل خود، این بحث را به طور کامل تحقیق نموده ایم.  
[۲] چون تعلق به غیر با استقلال وجودی منافات دارد و هر وجود معلولی از استقلال بهره ای ندارد و وجود مستقل، فقط حق است.

[۳] به این تقریر: همانطوری که وجود، حقیقت واحد است و اصل حقیقت وجود، حق تعالی است «چون همه شئون وجودی از علم و قدرت و اراده و سایر صفات، در عین وجود مستهلکند، اصل حقیقت علم و علم حقیقی، حق اول است و سایر موجودات، مراتب و شئون و ظهورات علم حق اند.

[۴] در این مسأله صدرالمتألهین در اسفار الهیات و تفسیر قرآن به طور تفصیل سخن گفته است.  
[۵] صدرالمتألهین در این مسأله به آیات قرآنی و روایات تمسک جسته است، بحث تفصیلی حرکت در جوهر را به نحو کامل و تمام در اسفار و رسایل نموده است.

این رساله مشتمل بر خاتمه‌ای در بیان برهان صدیقین و اثبات وجود حق و بیان قوس صعود و نزول و تقریر کیفیت رجوع اشیا به حق تعالی می‌باشد. مباحث مذکور را صدر المتألهین منظم و مرتب بیان کرده است.

الحق این رساله در بین مصنفات حکما و عرفا از کتب بسیار نفیس می‌باشد، بر این رساله شروح و تعلیقات زیادی نوشته‌اند.

حواشی این کتاب عبارت است از حاشیه «آقا میرزا احمد اردکانی شیرازی» که به طور تفصیل بر این کتاب نوشته شده است [۱] و با کتاب المشاعر در تهران به طبع رسیده است. این حواشی تا خاتمه بیشتر چاپ نشده و گویا تا خاتمه بیشتر نوشته نشده است.

حکیم محقق «ملا محمد اسماعیل اصفهانی» نیز حواشی‌ای به طور اختصار بر این کتاب نوشته است. قسمتی از آن در حاشیه مشاعر چاپی به طبع رسیده است، اما قسمت زیادی از حواشی ملا اسماعیل را از شرح المشاعر نسخه آستان قدس استنساخ و در حواشی این کتاب نقل نموده ایم، به طور متفرق حواشی کوتاه و مختصری از آقا میرزا ابوالحسن جلوه بر این رساله نوشته شده است که با کتاب به طبع رسیده است.

آخوند ملا زین العابدین نوری شاگرد آخوند نوری رحمهما الله بر کتاب مشاعر شرحی نوشته و در شرح خود متعرض اشکالات شیخ آحسانى شده است. آخوند ملا رضای تبریزی نیز بعضی حواشی مختصر را بر این کتاب نوشته است.

[۱] حواشی اردکانی را با متن مشاعر، مرحوم حاج شیخ احمد کتابفروش شیرازی در جمادی (۱۳۱۵ هـ. ق) به طبع رسانیده است و گویا می‌خواسته است المشاعر را با شرح ملا محمد جعفر لنگرودی و مولی زین العابدین نوری نیز به طبع برساند و در حاشیه عرشیه چاپ تهران (ص ۱۱۱) نوشته است: «و علی رسالة الشاعر شرح للمولى زين العابدين النوري وقد تعرض في هذا الشرح لبعض مجازفات الشيخ المتعرف المتفلسف في قصدنا ان نطبعه مع شرحها الآخر للمولى الفاضل الكامل الحاج محمد جعفر اللنگرودی». مرحوم حاج شیخ احمد اغلب کتب ملا صدرا را به طبع رسانیده است.

آخوند ملاعلی نوری به طور متفرق حواشی بر مشاعر نوشته است که در بعضی از مشاعرهای خطی دیده شده است. این حواشی، مختصر و کم است. شیخ احمد احسانی نیز شرحی در رد مطالب مشاعر دارد و شرحی هم به طور کامل و منظم بر عرشیه نوشته است. اشکالات او بر کلمات مشاعر و عرشیه سست و واهی و از اسلوب علمی و فنی خارج می باشد. شیخ احمد در علوم نقلی مرد وارد و از شاگردان وحید بهبهانی (قدس سره) [۱] و از مشایخ اجازه مرحوم حاج ملامحمد ابراهیم کلباسی بوده است، ولی علی التحقیق در عقلیات،

[۱] مرحوم آقا باقر بهبهانی «محمد باقر بن محمد اکمل آقای مطلق - قدس الله نفسه الزکیة - استاد الكل في الكل از اعلام بزرگ تشیع و از اعظام ناشران افکار اهل بیت عصمت و طهارت و از مشایخ بزرگ علم و فضیلت است، از آن جناب به وحید بهبهانی تعبیر می نمایند. در قدس و ورع و مناعت نفس و علو طبع و همت، کم نظیر و در علوم «فقه و اصول و رجال و کلام» دارای فکری وسیع و نظری دقیق بوده است، شاگردان مهمی نظیر شیخ جعفر کاشف الغطا و میرزای قمی و صاحب ریاض و سید بحر العلوم و حاج ملامهدی نراقی و آقا میرزا مهدی شهید «مشهدی» و غیر اینها از اعظام - قدس الله اسرارهم - را تربیت کرده است: صاحب نخبه المقال راجع به ماده تاریخ فوت او گفته است:

البهبهانی معلّم البشر      مجدّد المذهب فی الثانی عشر  
ازاح کلّ شبهة وریب      فیبان للمیلاد «کنه الغیب»

محل تدریس آن مرحوم کربلای معلّی بوده و در همان جا فوت نموده است، نگارنده، به زیارت قبر آن جناب موفق شده است.

شیخ احمد احسانی اگر چه معروف به زهد است و حاجی سبزواری در شأن او گفته است که علم او در مقابل علمای اصفهان نمودی نکرد<sup>۱</sup>، ولی در زهد بی نظیر بود، لیکن از نحوه رفتار او معلوم می شود که مرد دنیا طلب و مرید باز بوده است و همچنین هوای نفس و توغل در دنیا او را به دنبال ریاست برانگیخت. در شهرهای مختلف مسافرت نمود و آرای عجیب و غریب از خود ظاهر ساخت و حب نفس او را وادار کرد که بدون تخصص و دیدن

۱. ناقل این کلام از مرحوم سبزواری - قدس سره - داماد ایشان سید حسن و حکیم هید جی صاحب حاشیه بر شرح منظومه است. ر. ک: رسائل حکیم سبزواری، مقدمه چاپ اول، ص ۱۱۸.

راجل بوده و در فقه بی شباهت به اخباریها نیست و در تمسک به احادیث ضعیف، راه افراط را پیش گرفته است. و همین تمسک به اخبار ضعیف و غیر معتبر - آن هم در امور اعتقادی - بزرگترین ضربه بر پیکر اسلام و بهترین ضربه از برای اعمال اغراض معاندین است و وجود نازل شیخ احمد، سید کاظم رشتی است و شاید سید کاظم در یاوه سرایی بی شباهت به سید باب و تابعان او نیست.

بهترین شرح بر رسالة المشاعر همین شرحی است که ما انتخاب و به طبع و نشر آن اقدام نمودیم. شارح علامه «محمد جعفر لنگرودی» - قدس الله روحه - نهایت جدیت را در توضیح و تشریح متن کتاب نموده است و از طرز تقریر و تحقیق او معلوم می شود که شخص وارد و مانوس یا فلسفه ملاصدرا و از شارحان کلام صدر المتألهین بوده است.

شارح از اشکالات شیخ احمد بر مشاعر جواب داده است - ما به جهت

استاد در علم فلسفه و عرفان وارد شود. گاهی راجع به معاد حرف یاوه ای بزند و گاهی راجع به معراج کلمات مضحکی از خود ظاهر کند. شیخ احمد علاوه بر این که خود، موجب تأسیس مسلک شیخی شد، بعضی از پیروان او نغمه دیگر ساز نمودند و فتنه ها برپا کردند که در این مقدمه مناسب نیست متعرض آن شویم. این قبیل اشخاص منحرف که از مظاهر شیطانند، بعد از خود جانشین و واسطه در فیض به نام قطب و یا شیخ و مرشد برای اغوای عوام باقی می گذارند و این طور نیست که بعد از مردن، مردم بیچاره از شر آنها خلاص شوند. تابعان احسانی موجب اضلال جمع کثیری گردیدند. همه کج سلیقگی های شیخ احمد، ناشی از جهاتی است که ذکر شد. اگر انسان به دقت در آرا و عقاید و افکار سابقین بنگرد، خواهد دید که پیدایش بیشتر فرقه های مختلف از حب نفس و متابعت از هواهای نفسانی ناشی می باشد.

اسلام در اول پیدایش، دین سهل و ساده ای بود «وقد بدا الإسلام دیناً هیناً سَمِحاً، یعمل المسلم فیه لدنیاه کأنه یعیش ابداً، و یعمل لآخرته کأنه یموت غداً» ظهور و پیدایش سلسله های مختلف و تشتت آرا و دواعی متعدد، مسلمین را به جمعیت های متکثر تقسیم و اجانب را بر آنها مسلط نمود و به سبب منازعات طولانی و کشمکش های پی در پی، تابعان هواهای نفسانی مسلمین از منظور واقعی بنیان گذار اسلام منحرف گردیدند.

اجتناب از تطویل بلاطائل، متعرض اشکالات او نشدیم. اشکالات شیخ احمد را به عنوان قال الشیخ - قدس سره - و قال الشیخ - رحمه الله -، نقل نموده است. شارح علامه علاوه بر تبیح در فلسفه، از عرفان و تصوف نیز بی بهره نبوده است و از موارد مختلف شرح، معلوم می شود که بر فلسفه ملاصدرا و حکمت متعالیه تسلط کامل داشته است و آن قسمتی را که مربوط به مبنای عرفاست و صدر المتألهین از کلمات محققان از اهل توحید استفاده نموده است، کاملاً شرح و بسط داده است.

شارح با آن که کمال تسلط را بر مبنای ملاصدرا داشته و شخصی بخته و استاد دیده بوده است، چون کتاب کمتر نوشته است، عبارات شرح او چندان تعریف ندارد. بعضی از موارد، مندمج و پیچیده است و روان نیست و در بعضی از موارد از اغلاط ادبی خالی نیست، ولی در برخی از موارد، عبارات او بلیغ و فصیح و رساست. این خود، حاکی از آن است که شارح، کثیر التألیف نبوده است، برخلاف مصنف علامه - ملاصدرا - که دارای قلمی شیوا و روان و مستوفیانه است و به اقرار اهل فن در بین مؤلفین اسلامی از این جهت هم کم نظیر است و بیان او در تحقیق مبانی فلسفی امیر الیان است. [۱]

شارح محقق این کتاب ملا محمد جعفر لنگرودی از اعاضم تلامذه مرحوم آخوند نوری - قدس سره - بوده است. شرح حال او را در جایی ندیده ام و آنچه که

---

[۱] دانشمند معاصر آقای شیخ محمد رضای آل مظفر که از فضلا و نویسندگان نامی این عصر است و در نجف اشرف سکونت دارد، در مقدمه اسفار، ج ۱، ص ۱۶ گوید: «بالغ فی تصویر آرائه باختلاف العبارات والتکرار، حَسْبَمَا أُوتِيَ مِنْ مَقْدَرَةِ بَيَانِهِ وَحَسْبَمَا يَسَعُهُ مَوْضِعُهُ مِنْ إِدَاةٍ بِالْأَلْفَاظِ. وَهُوَ كَاتِبٌ مُوَهَّوبٌ لَعَلَّهُ لَمْ يَنْهَدْ لَهُ نَظِيرٌ أَفِي عَصْرِهِ وَفِي غَيْرِ عَصْرِهِ مِنْ أَمْثَالِهِ مِنَ الْحُكَمَاءِ. وَإِذَا كَانَ أَسْتَاذُهُ الْجَلِيلُ السَّيِّدُ الدَّامَادُ يَسْمَى «امِيرَ الْبَيَانِ»، فَإِنَّ تَلْمِيذَهُ نَافٍ عَلَيْهِ وَكَانَ أَكْثَرُ مِنْهُ بَرَاعَةً وَتَمَكُّناً مِنَ الْبَيَانِ السَّهْلِ، وَإِنَّمَا كَانَ امْتِيازُ السَّيِّدِ بِاسْتِعْمَالِ الْمَجَازِ وَالْكُنَايَاتِ وَالْأَلْفَاظِ الْمُتَخَيَّرَةِ وَالتَّسْجِيعِ وَلا جُلَّةَ أُعْطِيَ هَذَا اللَّقَبُ «امِيرَ الْبَيَانِ» وَتَلْمِيذُهُ فِي نَظَرِي أَحَقُّ بِهِ وَأَوَّلَى.»

در باره وی اطلاع دارم، از افواه اساتید شنیده ام. فقط صاحب ریحانة الادب - قدس سره [۱] به این عبارت از او اسم برده است:

«لاهیجی - ملا محمد جعفر بن محمد صادق از حکمای عهد محمد شاه قاجار از تألیفات اوست:

۱. حاشیه بر حاشیه خفزی بر شرح تجرید قوشچی.
۲. حاشیه بر شرح تجرید قوشچی که فقط بر قسمت الهیات کتاب است و در سال (۱۲۵۵ هـ. ق) تألیف شده است.

۳. شرح مشاعر ملا صدرا. سال وفاتش به دست نیامد. متفرقات الذریعه. [۲]  
این اطلاع را مرحوم مدرس - قدس سره - از موارد مختلف الذریعه تألیف علامه کبیر حضرت آقای حاج شیخ آقا بزرگ تهرانی - ادام الله تعالی ظله - استفاده کرده است، آقای حاج شیخ آقا بزرگ - دامت برکاته - در جلد دوم الکرام البررة فی القرن الثالث عشر بعد العشرة [۳]، (چاپ نجف ۱۳۷۴ هـ. ق) ص ۲۵۷ در ترجمه شارح گوید: «الشیخ محمد جعفر بن المولی محمد صادق اللاهیجانی من فلاسفة عصره کان من مشاهیر مدرسی العلوم العقلیة وله آثار منها حاشیة علی الهیات شرح التجرید و شرح المشاعر لصدرالدین الشیرازی و غیرهما ألف الثانی باستدعاء الوزير المیرزا آقاسی التركي الذي استوزره محمد شاه فی

[۱] صاحب ریحانة الادب مرحوم آقا میرزا محمد علی مدرس تبریزی است. نگارنده، آن مرحوم را در خدمت استاد اعظم آقای میرزا مهدی آشتیانی - اعلی الله مقامه - زیارت کرده است. و در مدرسه سپهسالار قدیم حجره داشت. مردی شریف و کریم النفس و لطیف و دانشمند بود. مرحوم مدرس گویا کتاب الکرام البررة فی القرن الثالث عشر آقای حاج آقا بزرگ را ندیده است. ما غیر از آنچه نقل شد اطلاع مختصری راجع به شارح علامه از رساله جغرافیای شهر اصفهان از انتشارات دانشکده ادبیات تهران کسب کردیم که در این مقدمه خواهد آمد.

[۲] ریحانة الادب، ج ۵، ص ۱۲۴.

[۳] کتاب مذکور جلد دهم از موسوعه طبقات اعلام الشیعه است.

(۱۲۵۱ هـ. ق) راینها (فی مکتبه السید محمد المشکاة) بطهران تاریخ کتابه الثانی (۱۲۵۵ هـ. ق) والظاهر أنّ وفاة المترجم بعد التاريخ الاول<sup>۱</sup>، در این که شارح از افاضل فضلالی زمان خود بوده است شکّی نیست، بدون تردید دارای مقام ارجمندی بوده و مرحوم حکیم مؤسس، آقا علی «مدرس زنوزی» او را از اساتید خود شمرده است. [۱]

مرحوم عارف محقق آقا محمد رضا قمشه ای (قله) از محضر او استفاده نموده است [۲]. حاج ملاجعفر از تلامذه آخوند نوری «ملاعلی» و او از تلامذه بیدآبادی «آقا محمد» و ملامحراب گیلانی و بیدآبادی شاگرد ملا اسماعیل خواجویی است. نگارنده، حاشیه شارح بر شرح تجرید قوشچی و همچنین تعلیقه او بر حاشیه خفّری بر شرح تجرید قوشچی را ندیده است.

بر حاشیه خفّری ملاعبدالرزاق لاهیجی صاحب شوارق هم تعلیقات مفصلی نوشته است که بسیار تحقیقی و دقیق است.

نگارنده، در تعلیقات و حواشی خود بر این کتاب بیشتر به توضیح و تحقیق

[۱] مرحوم آقا علی حکیم «مدرس» در رساله وجود رابطی از او به: «فخر الحکماء المعاصرین المترقّی إلى مدارج الحق والیقین أستاذنا وسندنا الحاجّ ملا محمد جعفر اللاهیجی» تعبیر نموده<sup>۱</sup>. در این موضع از وجود رابطی مرحوم آقا علی مناقشه ای از شارح بر کلام صدر المتألهین نقل کرده و رد نموده است. ما در تعلیقات بر این کتاب «ص ۱۲۲» در ذیل مناقشه شارح بر ملا صدرا کلام آقا علی را نقل کرده ایم.

[۲] از مرحوم فیلسوف اعظم و عارف کامل آقا محمد رضا قمشه ای نقل شده است که در اصفهان نزد حاج ملا محمد جعفر لنگرودی شروع به خواندن شرح فصوص نمودیم و چون لاهیجی اقتدار کامل به تدریس این کتاب نداشت، به سراغ آقا سید رضی مازندرانی رفتیم و نزد او شروع به قرائت شرح فصوص نمودیم. او از این که ما او را بر حکیم لاهیجی ترجیح دادیم، با حالتی نگران گفت: تدریس شرح فصوص کار قلندر است و حاج ملا محمد جعفر حکیم است نه قلندر.

اصل رسالة المشاعر پرداخته و مشکلات آن را شرح و توضیح داده است، چون این رساله، مختصر و فشرده نوشته شده است، از سایر مصنفات مصنف علامه - قدس سره - مطالب زیادی را جهت توضیح و شرح مطالب نقل کرده است. و برای تثبیت و تحلیل و تحقیق مطالب و نشان دادن اطلاعات وسیع تر و کامل تری به نقل کلمات متأخران از حکما و عرفا پرداخته است و برای آن که برای شخص متبّع کار را آسان کرده باشد، در موارد زیادی با ذکر مورد، به سایر مصنفات ملاصدرا و مسفورات سایر اعلام فن حکمت و معرفت ارجاع داده است.

هنگام نوشتن این تعلیقات به کلیه تألیفات صدر المتألهین مراجعه و آنچه را که لازم بود، بیان و تحقیق نموده است و این کار برای کسانی که قصد تبع در اطراف کتاب المشاعر داشته باشند، جداً نافع خواهد بود. مطالب این کتاب پیشتر مورد استفاده کسانی که اطلاعات نسبتاً کامل در فلسفه قدیم و حوصله تحقیق و تبع در حکمت را دارند قرار خواهد گرفت، می توان گفت کتابی به این مهمی در مباحث وجود تاکنون نوشته نشده است.

ناشران افکار صدر المتألهین شاگردان بلا واسطه و مع الواسطه او بوده اند که در حوزه های اسلامی به تدریس اشتغال داشته اند. بعد از مرگ ملاصدرا شهر اصفهان «دارالعلم بزرگ اسلامی» مرکز تدریس علوم عقلی بوده و سالیان متعددی فضلا و دانشمندان شیعه - علیهم الرحمة والرضوان - به تدریس کتب «حکمای اسلامی» اشتغال داشته اند.

در این اواخر دانشمندان از شهر اصفهان به تهران مسافرت کردند و کم کم تهران مرکز نشر علوم عقلی و کتابهای فلسفی اسلامی گردید. گرمترین حوزه های تدریس علوم فلسفی و شعب فنون عقلی در تهران تشکیل می شده است.

بعد از تأسیس حوزه علمیه قم، تدریس فلسفه کم کم در این شهر رواج پیدا نمود و اساتید از جاهای دیگر به قم مسافرت کردند. در این زمان حوزه مهم فلسفه اسلامی در قم تشکیل می شود. شرح کامل کیفیت سیر فلسفه ملاصدرا بعد از وفات او «توسط دانشمندان» خواهد آمد. شهر مذهبی قم مرکز دانشمندان

بزرگ و مدرسین و فضیلاى برجسته و عالى مقام است. محصلین با ذوق و محقق در این حوزه پرفیض زیادند که مشغول فراگرفتن علوم اسلامی می باشند. عده ای از محصلین فعلی قم، علاوه بر تحصیل فقه و اصول به فرا گرفتن معلوماتی که در تبلیغ احکام و معارف دینی مدخلیت دارد اشتغال دارند، لذا در بین دانشمندان حوزه، اشخاص جامع و با اطلاع و واجد شرایط تبلیغ معارف دینی زیاد به چشم می خورند. روی همین جهت و جهات دیگر، حوزه قم آینده درخشان تری دارد و هم اکنون مرکز مهم نشر معارف اسلامی است.

مدرس فعلی فلسفه در قم استاد محقق آقای حاج سید محمد حسین طباطبائی تبریزی است که سالیان متعادی است به تدریس فلسفه و اصول و تفسیر و فقه اشتغال دارند. آقای طباطبائی از دانشمندان جامع و محقق و عالقدر و مردی کامل و مفید و موفق و مروج و با خلوص است. شب و روز خود را صرف تدریس و تحقیق و تألیف و مطالعه می نماید. کتب زیادی در رشته های مختلف تألیف نموده است. [۱]

مرکز تدریس فلسفه اسلامی در این عصر، حوزه های تعلیماتی قدیم است که طلاب و محصلین مستعد آن با شوق و علاقه وافر کتب فلسفی را در محضر اساتید تحصیل می نمایند. در حوزه های علمی قدیمی طرز تعلیم و تعلم از جهاتی بهتر از مدارس جدید است، از جمله آن که شاگرد در انتخاب استاد آزاد است، هر استادی که بهتر تدریس کند، حوزه اش گرم تر خواهد بود. اساتید فعلی فلسفه ملاصدرا همان طلاب و محصلین سابق حوزه های قدیمند و اساتید آینده نیز در «فلسفه اسلامی» همان طلاب علوم قدیمه خواهند بود.

متن این کتاب را آقای «پرفسور هانری کربن» استاد دانشگاه «سربن» و رئیس انستیتوی ایران و فرانسه «قسمت ایران شناسی» به زبان فرانسه ترجمه کرده و با

---

[۱] تفسیر المیزان از تألیفات گرانبهای آن جناب است. نگارنده، سالیان متعادی به درسهای فلسفه و تفسیر و اصول فقه معظم له حاضر شده است، الهیات اسفار و شفا را با امور عامه اسفار از محضر آن استاد دانشمند استفاده نموده است.

ترجمه فارسی و اصل متن عربی به انضمام مقدمه ای چاپ نموده است. پروفسور کرین از مستشرقان دانشمند و متبحر و علاقه مند به معارف شرق است و به مبانی و اصول شیعه در عقاید و عقلیات علاقه وافری نشان می دهد. شرح اصول کافی ملاصدرا را در دانشگاه «سربین» تدریس می کند. شاید هیچ یک از دانشمندان غرب به اندازه او در ترویج فلسفه شیخ اشراق و ملاصدرا کوشا نبوده است. در فهم فلسفه شرق با ذوق است، حکمة الاشراق را چاپ و منتشر کرده و در زمینه کلمات شیخ الاشراق و شارحان فلسفه او به خصوص حواشی صدرالمتألهین بر حکمة الاشراق زیاد کار کرده است و زحمات قابل توجهی در نشر افکار فلاسفه و عرفای اسلامی در دنیای غرب متحمل شده است، از این جهت شایسته همه گونه تقدیر است ولیکن نظر آقای کرین درباره اختلاف بین شیخ احمد احسائی و ملاصدرا مشکلی ایجاد می نماید که باید تذکر داده شود. این دانشمند محترم، اعتراضات احسائی را بر آخوند ملاصدرا وارد و جوابهای ملا اسماعیل اصفهانی از اعتراضات احسائی را سست دانسته است، در صورتی که تاکنون هیچ یک از اهل فن فلسفه که با این موضوع تماس داشته و وارد بوده چنین عقیده ای نداشته است و اتفاق همگانی است که حرفهای احسائی در این باب به کلی از موازین فلسفی خارج است. احسائی به مسائل پیش پا افتاده و اولیه فلسفه و عرفان هم واقف نبوده است تا چه رسد به مسائل عمیق و دشوار. آقای پروفسور هانری کرین در مقدمه فارسی خود بر کتاب مشاعر از انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه قسمت ایران شناسی نوشته است: «در بخش فرانسوی به شرح شیخ احمد احسائی که اثری عمیق و ارزنده است، توجه بیشتری کرده ایم. متأسفانه غالب مردم بر شرح و قضاوت سطحی ملا اسماعیل درباره شیخ احمد احسائی واقف اند، ولی از شرح ارزنده شیخ احمد اطلاع ندارند.»

این نکته را باید آقای کرین متذکر باشند که شرح شیخ احمد بر مشاعر و عرشیه در زمان حیات و بعد از فوت او مورد نظر اهل فن بوده است. همین شرحی را که ما چاپ کرده ایم، مشتمل است بر جواب از ایرادهای احسائی بر مطالب مشاعر و

ایرادهائی را که ملا اسماعیل حکیم و فیلسوف و عارف بزرگ زمان خود نوشته است و همچنین شرحی را که ملا زین العابدین نوری شاگرد آخوند نوری تألیف کرده است، حاکی از آن است که شرح احسانی بر مشاعر در دسترس اهل فن بوده و مورد بحث و دقت قرار گرفته و اعتراضات ملا اسماعیل در حقیقت صدای همه اهل فن است. این نکته هم مسلم است که کلمات شیخ احمد بوجه من الوجوه قابل قبول نبوده است.

کلمات ملا اسماعیل در رد نوشته احسانی بی شک در استحکام و متانت، نظیر کلمات خود ملا صدرا است. ملا اسماعیل اصفهانی یکی از مروجین عالیقدر حکمت متعالیه و فلسفه ملا صدرا است، شاگردان زیادی نظیر آقا علی مدرس «حکیم» و حاج ملاهادی سبزواری و آقا محمد رضای قمشه ای و آخوند ملا آقای فروینی تربیت کرده است که همه از اساتید بزرگ فلسفه بوده اند.

باید گفت توجه و غلوی که اخیراً از آقای کرین نسبت به عقاید احسانی مشاهده می شود، نمی تواند شاخص مقام علمی ایشان باشد، بلکه این توجه ناشی از شیفتگی و دلباختگی خاصی است که معظم له به طور عموم نسبت به مبانی شرقی ابراز می دارد ولیکن این نظریه ارزش علمی ندارد و با موازین، درست در نمی آید، ان شاء الله تعالی آقای کرین با توجه بیشتری که در خور مقام علمی ایشان است، در این قسم از مسائل، تجدیدنظر خواهند نمود. در نتیجه علاقه شدید به آقای کرین نتوانستم این انحراف علمی را از معظم له نادیده بگیرم. همان طوری که مطالب نفیس علمی در کتب شرقی زیاد است، عقاید خرافاتی و خارج از موازین علمی و عقلی هم زیاد دیده می شود.

آقای کرین در قسمت فرانسوی کتاب تصریح کرده است که احسانی به علت آن که شیعه متصلب بوده است، تابع اخبار و احادیث بوده به این جهت هر جا حرفهای ملا صدرا را مخالف با حدیث امامان دانسته، رد کرده است و آقای کرین این نکته را هم بیان نموده است که ملا صدرا نیز شیعه متعصبی بوده است و استناد به احادیث در نوشته های ملا صدرا کم نیست، چنان که در تفسیر و شرح اصول کافی و در

مطایب دیگر سخنان او نمودار است. اعتقاد کرین بر آن است که اگر ملاصدرا و احسانی معاصر می بودند، در بسیاری از مسائل با هم متفق می شدند. [۱] آقای کرین گمان نموده اند که گفته های احسانی در مقام اشکال بر فلاسفه و عرفا چیز نو ظهوری است، در حالتی که این مطلب، تازگی ندارد و ملاصدرا و امثال او در عصر خود نیز مواجه با این حرفها بوده اند.

و در هر عصری احسانی ها وجود دارند، اشکال کار، جای دیگر است. اشتباه آقای کرین این جاست که گمان می کند هر چه را احسانی مخالف گفته امامان تشخیص داد درست است، غافل از این که اگر کسی در علوم عقلی قوی و استاد نباشد، گفته امامان را در اصول عقاید خوب نمی فهمد. علاوه بر این، در عقاید استدلال به اخبار آحاد یا ظواهر صحیح نیست و ادله حجیت اخبار آحاد و همچنین ادله حجیت ظواهر، فقط حجیت اخبار و ظواهر در فروع احکام را اثبات می نماید نه در اصول عقاید.

رؤسای شیخیه چون آقای کرین را علاقه مند به طریقه تشیع دیده اند، او را در این وادی انداخته اند. و سیر در این وادیهای بی اصل و فرع، آقای کرین را منحرف از فلسفه و غیر وارد در عقلیات و عرفان در انظار دانشمندان جلوه خواهد داد.

### بیان ارزش معارف عرفا و متصوفه

یکی از منابع سرشار و با ارزش و مهم معارف شرقی، آثار و کتب مدونه عرفای اسلامی است. در بین متصوفه و عرفای اسلامی مردان دانشمند و محقق و با فضیلت

[۱] ر. ک: ص ۱۴۶ مقدمه فرانسوی آقای کرین به کتاب المشاعر صدر الدین شیرازی

- قدس سره:؛ اگر احسانی مدتی به درس فلسفه حاضر می گردید و از اصطلاحات علمی فلسفی مطلع می شد، با ملاصدرا قهراً متفق بود و اگر معاصر ملاصدرا هم بود و از فلسفه بی اطلاع بود، همین مشاجره را با ملاصدرا داشت. نزاع احسانی با ملاصدرا ناشی از عدم آشنائی او به فلسفه است. ما در رساله ای مستقل قسمتی از عقاید شیخ احمد را که اصولاً با توحید به معنای حقیقی سازش ندارد، جمع کرده ایم.

زیادند که خدمات گرانبها و با ارزشی در ترویج و اشاعه افکار عرفانی نموده اند. محیی الدین عربی را می توان بنیان گذار تصوف نظری دانست [۱]، این مرد عظیم الشأن و محقق بی نظیر که در فهم معارف و حقایق وارده در کتاب و سنت به طور قطع از راسخان است، کتب متعددی در اثبات مسلک و بیان طریقه خود تصنیف کرده است.

ابن عربی مطالب پراکنده و متشتت در آثار و افواه اهل عرفان را به طریزی خاص جمع آوری نموده و از خود نیز تحقیقات ارزنده ای بر آن ها افزوده و با تحقیقات گرانبهای خود، حیاتی به تصوف اسلامی بخشیده است و مسلماً کثیری از مطالب او کهنه شدنی نیست و تا بشر با معارف علمی و مبانی ماوراء الطبیعه و عالم قدس سروکار دارد، از قبول آن آرا ناگزیر است.

بعد از مرگ محیی الدین شاگردان و تربیت شدگان حوزه درس او بیشتر به شرح عقاید و آرا و توضیح کلمات او پرداختند. مبرزترین شاگرد شیخ اکبر، صدرالدین قونوی است که اصول و مبانی استاد را به صورت منقح و شایسته و شاید بتوان گفت مذهب تر از استاد تحریر نموده است.

کتب صدرالدین «قونوی» از کتب درسی عرفان است که بر آن استادان این فن شروح و تعلیقات زیادی نوشته اند و سالیان متمادی مرجع تدریس و تحقیق بوده

[۱] ابن عربی که عرفا از او به شیخ اکبر و غوث اکبر تعبیر می نمایند، به کثرت تألیف و تصنیف اشتها دارد و قریب به چهارصد «۴۰۰» رساله و کتاب تألیف کرده است. فتوحات مکیه که از منابع مهم تصوف است، از تألیفات اوست. بر فصوص الحکم او در تصوف شروح متعدد نوشته اند. این کتاب جزء کتب درسی علم تصوف است. بهترین شرح علامه محقق داود قیصری است. قیصری مقدمه ای کامل بر این کتاب نوشته است. این مقدمه شامل مسائل مهم تصوف و عرفان است، از این مقدمه جودت فهم و دقت نظر قیصری معلوم و هویداست. نگارنده این مقدمه را به فارسی ترجمه نموده و شرحی مبسوط به فارسی بر این مقدمه نوشته است. قیصری از شاگردان مبرز ملاعبدالرزاق کاشانی است. محیی الدین سنه (۵۶۰ هـ. ق) در اندلس «مورسیه» متولد شد و در سنه (۶۳۶ هـ. ق) در گذشت و در صالحیه دمشق کوه «قامیون» مدفون گردید.

است. قونوی در طرز تألیف و تصنیف وجودت سلیقه و تسلط به تقریر مبانی علمی، جزء بزرگترین مؤلفان عالم علم به شمار می‌رود. [۱]  
ملا عبد الرزاق «کاشی» [۲] و محقق قیصری «داود» و حمزه فناری [۳] و ابن ترکه «صائن الدین» [۴] از پیروان مکتب محیی الدین و ناشران افکار و کلمات

[۱] صدر الدین قونوی بعد از محیی الدین حوزه درس او را عهده دار شد. بهترین کتاب او مفتاح الغیب است که حمزه فناری آن را شرح نموده است. این کتاب، شامل قسمتهای مهم عرفان است و شاید مشکلترین کتاب در تصوف باشد. در آخر این کتاب مطالبی در بیان حقیقت انسان کامل نوشته شده است که با ارزش ترین مسائل فن ربوبی است. این کتاب را آقا محمد رضا قمشه ای در تهران تدریس می نموده است. شاگرد او آقا میرزا هاشم اشکوری حواشی مفصلی بر اوایل این کتاب نوشته است که بسیار ارزش دارد؛ دیگر از تألیفات قونوی نصوص و شرح بر فصوص و تفسیر فاتحه است. آقا میرزا هاشم حواشی نفیسی بر نصوص نوشته است که با تمهید القواعد صائن الدین اصفهانی معروف به «ترکه» در تهران چاپ شده است. نفحات الهیه نیز از تألیفات نفیس صدر الدین قونوی است.  
صدر الدین گویا در سال ۶۰۰ هجری متولد و در سال ۶۷۲ از دنیا رحلت نموده است.

[۲] ملا عبد الرزاق کاشانی نیز مانند قونوی استاد خویش تألیفات با ارزشی از خود باقی گذاشته است. شرحی نفیس بر فصوص دارد، منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری را که بهترین کتاب عرفان عملی است، شرح نموده است. این شرح نیز نظیر متن بی نظیر است. تأویلاتی بر قرآن نوشته است که بسیار با ارزش است، گویا ملا عبد الرزاق در سنه (۷۳۴ هـ. ق) فوت کرده است. ملا عبد الرزاق قصیده ثابیه ابن فارض را شرح نموده است.  
[۳] حمزه فناری شارح مفتاح الغیب از محققان علمای صوفیه است. شرح او حاکی از احاطه اش بر مبانی عرفاست. این شرح مورد نظر اهل معرفت است.

[۴] تمهید القواعد بنا بر گفته عارف کامل شیعی سید حیدر آملی در جامع الأسرار<sup>۱</sup> و تصریح صاحب تمهید<sup>۲</sup> شرحی است بر کتاب «قواعد التوحید» ابو حامد، محمد اصفهانی در مسأله وجود مطلق، شارح، ابو حامد محمد اصفهانی را جلد خود دانسته و در اول شرح توحید

۱. در جامع الأسرار از رساله ای غیر از تمهید القواعد اسم می برد. و. ک: همان، صص ۴۹۶-۴۹۷.

۲. تمهید القواعد، صص ۱۰-۱۱.

او هستند و تألیفات نفیسی از خود به یادگار گذاشته‌اند. این دانشمندان در بیان حقایق و معارف اسلامی و مبانی و مسائل مربوط به مبدأ و معاد و استنباط حقایق از نصوص و ظواهر کتاب و سنت خدمات ارزنده‌ای نموده‌اند.

مرکز تدریس کتب عرفانی حوزه‌های پرفیض تعلیماتی قدیمی بوده است. در حوزه‌های تعلیماتی قدیمی، اغلب علوم از جمله عرفان و تصوف تدریس می‌شده است، ولی حوزه‌های تدریس وسیعی مانند سایر دروس حتی فلسفه هم نداشته است. در این اواخر تدریس تصوف تقریباً رو به زوال نهاد و روی جهات و علل متعددی از رونق افتاد.

از زمان صفویه تا اواسط قاجار، اصفهان مرکز تدریس علوم و معارف اسلامی بود. در این حوزه غیر از علوم فقه و اصول و رجال و حدیث، علوم دیگری نظیر فلسفه و عرفان و ریاضیات و طب و غیر اینها از علوم و معارف رواج داشته است. اساتید بزرگی در این عهده به تدریس و تحقیق معارف اشتغال داشته‌اند.

در اصفهان، مرحوم عارف محقق آقا سید رضی مازندرانی [۱] مصباح الانس و شرح فصوص تدریس می‌کرده است. بهترین شاگردان حوزه او عارف کامل آقا

گفته است: «الرسالة التي صنفها مولاي و جدي ابو حامد، محمد الاصفهاني» نام شارح صائت الدین علی بن محمد بن محمد التکره است مآتن کتاب در اصفهان ساکن بوده است، ولی شارح در اواخر در هرات زندگی می‌نموده و معاصر با شاهرخ پس امیر تیمور بوده است و در سال ۸۳۰ هـ. ق فوت نموده است. این دو نفر هم از پیروان مکتب محیی الدین بوده‌اند. شارح فصوص را شرح نموده و شرحی هم بر قصیده «ناتیه» ابن فارض نوشته است. ابن فارض در تصوف فوق العاده محقق و راسخ بوده است. از این قصیده انغمار او در عرفان و تمحض او در تصوف ظاهر می‌شود. نظم به این پرمغزی از هیچ یک از شعرای متصوفه چه به زبان عربی و چه به فارسی دیده نشده است.

[۱] گویا از مرحوم آقا سید رضی مازندرانی اثری باقی نمانده است، ولی از آقا محمد رضا چند رساله و حواشی بر فصوص و شواهد الربوبیه ملاصدرا و تعلیقات بر تمهید القواعد ابن ترکه و حواشی بر قسمتهای مختلف اسفار باقی مانده است. آقای سید رضی در عرفان شاگرد ملا محمد جعفر آباده‌ای است که در تصوف نظیر نداشته است.

محمد رضا قمشه ای - قدس سره - است . آقا محمد رضا بعد از رونق گرفتن حوزه علمی تهران به تهران مسافرت نمود ، آقا محمد رضا حوزه گرم و پرجمعیتی داشته است . بهترین شاگردان او در تصوف و علوم الهی مرحوم آقا میرزا هاشم رشتی «گیلانی» بوده است .

آقا میرزا هاشم [۱] با این که شاگردان زیادی در عرفان تربیت نمود ، ولی به

[۱] از شاگردان مرحوم آقا میرزا هاشم رشتی فقط دو نفر در قید حیاتند ، یکی استاد علامه و محقق آقای آقا میرزا احمد آشتیانی ، فرزند کوچک خاتم المجتهدین حاج میرزا حسن آشتیانی و دیگری برادرزاده آن جناب دانشمند محقق آقا میرزا محمود آشتیانی فرزند ارجمند عالم عصر مرحوم حاج شیخ مرتضی آشتیانی - قدس سره - آقای آقا میرزا احمد پیش از ده سال به تعلیم کتب عرفانی اشتغال داشته اند .

شرح فصوص و شرح مفتاح و تمهید القواعد ابن ترکه والهیات اسفار را از محضر مرحوم آقا میرزا هاشم والهیات و طبیعیات شفا و شرح اشارات و مبحث نفس و جواهر و امراض اسفار را از محضر حکیم نامدار عصر خود آقا میرزا حسن کرمانشاهی استفاده نموده اند و در علوم نقلی از اعظم نلامذه خاتم المجتهدین آقای میرزا حسین نائینی - اعلی الله مقامه - می باشند .

آقای آقا میرزا احمد آشتیانی شاید در این عصر تنها کسی است که قدرت تدریس شرح فصوص و شرح مفتاح الغیب قونوی را دارد و در این علم از قدما - رضی الله عنهم - همین یک نفر موجود است . حقیر ، قسمتی از مباحث حدوث و قدم و عقل و معقول اسفار را از معظم له استفاده نموده است .

آقای آقا میرزا احمد آشتیانی علاوه بر احاطه به علوم معقول و منقول در عبادت و زهد و صفای روح و امراض از هوای نفس و توجه به حق و عالم قدس نظیر ندارند .

آقای آقا میرزا محمود آشتیانی جمیع اساتیدی را که آقا میرزا احمد آشتیانی در علوم عقلی و معارف یقینی دیده اند ، درک نموده اند و در علوم نقلی مدتها به درس آقا میرزا حسین نائینی و آقا ضیاء الدین عراقی «سلطان آبادی» حاضر شده اند . مدتی هم در قم به درس مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری حاضر شده اند . تألیفات زیادی دارند ، کتاب نکاح تقریرات درس استاد خود را چند سال قبل منتشر نمودند .

واسطهٔ موانعی، حوزه‌های علمی و مراکز تدریس معارف اسلامی رو به زوال نهاد و به واسطهٔ برهم خوردن حوزه‌ها و ضعف مراکز علمی آن طوری که باید تدریس معارف اسلامی خصوصاً فلسفه و عرفان ترقی ننمود.

فعلاً از افکار عرفا همان قسمتهائی را که ملاصدرا در کتب خود عنوان نموده است، مورد بحث و تدریس است و اطلاع محصلین منحصر به همین قسمتهاست. تصوف نظری در افکار و عقاید دانشمندان نفوذ وسیع پیدا نمود، به طوری که اکثر فلاسفه را تحت تأثیر کامل قرار داد، چنان که آثار آن در کلمات فلاسفه مشهود است. از جمله در این کتاب حاضر، نگارنده، در تعلیقات و حواشی خود بر شرح و متن این رساله در همه جا به آن اشاره نموده است که خوانندگان ملاحظه می نمایند. صدر المتألهین کثیری از مبانی تصوف را با براهین عقلی چنان محکم و استوار نمود که بعد از او همهٔ فلاسفه آن مبانی را تلقی به قبول نمودند، با این کار، معضلات زیادی از فلسفه حل شد.

جای بسی تأسف است که درس تصوف در ایران رو به زوال است. این علم در مدارس قدیم در شرف از بین رفتن است، کم و بیش در برنامه‌های بعضی از دانشکده‌های دانشگاه‌های کشور اسمی از آن دیده می‌شود، لیکن نه استاد وارد و ماهر در این فن وجود دارد و نه شاگرد دل‌بند و جوینده‌ای برای فراگرفتن این علم پیدا می‌شود، گذشته از این، خلوصی را که طلاب حوزه‌های تعلیماتی قدیم در فراگرفتن این قبیل از علوم دارند، در محصلین حوزه‌های علمی جدید وجود ندارد.

اساتید و مروجان فلسفه از زمان میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر و کیفیت

سیر فلسفهٔ اسلامی بعد از ملاصدرا

حکمای دورهٔ قبل از صدرالدین شیرازی «ملاصدرا» که دارای حوزهٔ فلسفی

آقای آقا میرزا محمود از دانشمندان جامع و محقق این عصرند، چون در حال انزوا و کناره‌گیری از خلق به سر می‌برند، کسی موفق به استفاده از محضر شریف او نشد، ولی کتب متعددی تألیف کرده‌اند که مورد استفاده قرار خواهد گرفت.

بودند، عبارتند از سید محقق داماد (م ۱۰۴۰ - ۱۰۴۱ هـ. ق) و میرفندرسکی «میرابوالقاسم بن میرزا بزرگ بن میرصدرالدین فندرسکی استرآبادی» حکیم و عارف معروف (م ۱۰۵۰ هـ. ق) و یکی دو نفر دیگر که به مرتبه این دو نمی‌رسند. جای تردید نیست که میرداماد از حیث تعیین علمی و احاطه به مراتب معقول و منقول، از میرفندرسکی به مراتب بالاتر و نسبت آنها نسبت بین شیء و فیء است. میرداماد در بین حکمای اسلامی کم نظیر است، در مقام مقایسه تألیفات این دو بزرگوار، صدق گفتار ما معلوم می‌شود، با این که میرداماد و میرفندرسکی معاصر بودند و ده سال فاصله فوت این دو نفر از یکدیگر بیشتر نیست، ملاصدرا بزرگترین فیلسوف اسلامی هیچ اسم از میرفندرسکی نمی‌برد و مثل این که او را هرگز ندیده است و با او هم عصر نبوده و از مراتب علمی او هیچ اطلاعی ندارد، با آن که میرداماد فیلسوف مشائی است و میرفندرسکی حکیم اشراقی و عارف، ملاصدرا نسبت به میرداماد عشق می‌ورزد، ولی به درس میرفندرسکی حاضر نشده است. اگر میرفندرسکی در تصوف و حکمت اشراق فیلسوف متضلع بود، ملاصدرا با آن مذاق عرفانی و عشقی که به فلسفه اشراق دارد، دست از دامن میر شاگرد شیخ بهائی و در فلسفه مشاء شاگرد میرداماد و در حکمت اشراق و عرفان شاگرد میرفندرسکی است، اساس و مبنای درست ندارد و شهرتی بی اصل است، شاهد بر این گفتار نداریم [۱]، بلکه دلیل بر خلاف این قول وجود دارد. خیلی بعید است که ملاصدرا مباحث مهمی از فلسفه را از میرفندرسکی گرفته

---

[۱] میرداماد از حکمت اشراق بهره کافی داشته و برخی از قواعد اشراق را بسیار عالی تقریر نموده است - میرداماد حکمة الاشراق را تدریس می‌نموده است و ملاصدرا به درس حکمة الاشراق وی حاضر می‌شده است، شواهد متعددی بر این مطلب موجود است، میر از شیخ اشراق در کلمات خود به عظمت اسم می‌برد. عجب آن است که میرفندرسکی با آن که شهرت در حکمت اشراق و تصوف دارد، همه شاگردان او از پیروان طریقه حکمای مشائی هستند. در تألیفات میرفندرسکی مثل رسالة حرکت (الحركة) و برخی دیگر از کتب او در مواردی

باشد و از او هیچ اسم نبرد. از نوشته های میرفندرسکی هم از مطالب مهم حکمت، نظیر حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول بویی نمی آید، لذا همه شاگردان او به طریقه شیخ رئیس مثنی نموده اند. [۱]

ملاصدرا در نوشته های خود از میرداماد به مناسبت نقل مطالب علمی تجلیل فراوان می نماید و در دو نامه ای هم که به او نوشته است، از استاد عزیز خود به عظمت اسم برده و او را وارث علوم انبیا و مرسلین دانسته و به حد پرستش به او اظهار علاقه نموده و همه معلومات خود را از استاد دانسته است.

این دو نامه دیدن دارد، یکی از این دو نامه عربی و دیگری فارسی است. نامه عربی او را که مشتمل بر مسائل علمی است، حقیر در کتاب شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا چاپ کرده است. [۲]

مبانی حکمای اشراق مردود دانسته شده است، مثل نفی تشکیک در افراد حقیقت واحد و برخی از مسائل دیگر.

[۱] میرفندرسکی در پاسخ خود به سؤالات آقا مظفر حسین کاشی گفته است: «معتقد این ضعیف آن است که شاید که ذاتی مقول به تشکیک باشد و دیگر آن که مثل افلاطونی را در رساله حرکت و این رساله نفی کرده است و این، امر عجیبی است از خصوصیات فلسفه اشراق و حکمای خسروانی یکی قول به مثل نوری است، دیگر قول به جواز، بلکه لزوم تشکیک در افراد و انواع عالم وجود. شیخ رئیس روی همین مبنی قول قائلان به مثل نوری را نفی کرده است. میر رساله ای هم مستقلاً در نفی مثل افلاطونی و عالم برزخ چه در قوس صعود و چه در قوس نزول نوشته است. در نفی مثل نوری ادله شیخ را نقل نموده است. به عقیده حقیر میرفندرسکی در حکمت و مبانی و قواعد عقلی از اقوال شیخ رئیس و اتباع او تجاوز ننموده است، ولی تمایل به عرفا دارد و مرادش از این شعر:

چرخ با این اختران نغز، خوش زیاستی صورتی در زیر دارد هر چه در بالاستی  
مثل نوری نیست و این گفته، با کلمات او در نفی مثل افلاطونی و صور الهی مناقض است آنچه که از آثار میرفندرسکی دیده شده است در عقاید فلسفی همان نوشته های مشائین را  
تقریر کرده است.

[۲] ر. ک: شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا تألیف نگارنده، صص ۲۶۹-۲۷۲.

نامه دیگر فارسی است که به همت آقای دانش پژوه «میرزا محمد تقی دبیر دانشگاه تهران» در مجله راهنمای کتاب چاپ شده است [۱] و این نامه از جهت اشتغال بر مضامین عالی فلسفی و روانی قلم و جذابیت مخصوص که در سایر نوشته های فارسی ملاصدرا نیز وجود دارد، برای اهل دانش و بینش دینی است.

ملاصدرا با آن که از استاد خود بی اندازه تجلیل می نماید، استاد و جمهور حکما را در معرفت توحید و علم النفس و مباحث راجع به مبدأ و معاد و احوال آخرت و نشأت بعد از موت قاصر می داند.

در این قبیل از مباحث به حکمای اشراق هم چندان علاقه نشان نمی دهد، شیفته و فریفته عرفا و اهل الله است. همیشه در جستجوی کسی بوده است که او را از باده توحید سر مست نماید، لذا از محی الدین و اتباع او در این قبیل از مسائل با عظمت اسم می برد.

ملاصدرا طالب کسی بوده است که مطالب و معضلات مربوط به معاد و مبدأ و حرکت جوهری و تجسم اعمال و اتحاد عاقل و معقول و مسائل دیگری را که او با چشم بصیرت و توسل به حق حل نموده است، برایش بیان و تقریر نماید. قطعاً در عصر خود کسی را واجد این مسائل نیافته است و اگر هم یافته است، محقق و منغمز در برخی از این مسائل ندیده است، لذا در رساله سه اصل خود راجع به صعوبت علم توحید و علم معاد گوید: «هر دو علم از علوم حقیقیه است، اول را به عرف صوفیه علم توحید می گویند و دوم را به عرف صوفیه علم آفاق و انفس و هر دو به حسب غایت و ثمره به علم توحید بر می گردد.» [۲]

---

[۱] راهنمای کتاب شماره ۸ و ۹ (آبان و آذر ۱۳۴۱) در این دو نامه شاید ملاصدرا نسبت به استاد خود غلو کرده باشد.

[۲] در رساله سه اصل مطلب را باین نحو عنوان کرده است: «بدان که سالک آگاهی خلق را آئینه خدای نما و واسطه ملاحظه اسما و صفات گرداند و گاهی حق را مرآت ملاحظه اشیا و آئینه جهان نما سازد.» ر. ک: همان، صص ۱۰۱ - ۱۰۲.

در موضوع دیگر گفته است: «ای عزیز! مردم در این زمان از علم توحید و علم الهی خبری ندارند و من بنده در تمام عمر کسی را ندیده‌ام که از وی بویی از این علم آید و از علم دوم نیز که علم آفاق و انفس است، چندان بضاعتی با دانشمندان این زمان حاصل نیست تا چه رسد به دیگران».

بر دیده حقیقت بین اسلای عقل و ابنای خرد و چشم تیز بین اهل بینش و معرفت و سالکان الی الله، خیال این معنی مستور و پوشیده نیست که این مرد بزرگ در این دو علم داد سخن داده است و حقایق را بیان نموده است که در کتب متصدیان معرفت حقایق نیست، در مسغورات عرفا هم این مسائل روشن و واضح و به طور شایسته بیان نشده است.

حکما و دانشمندان بعد از میرداماد و میرفندرسکی شاگردان این دو مرد بزرگند، از این قرار ملاشمسای گیلانی (م ۱۰۹۸ هـ. ق) و صدرالمتألهین (م ۱۰۵۰ هـ. ق) دو شاگرد معروف میرزا اسانید بعد از میر محمد باقر داماد حسینی استرآبادی هستند و آقا حسین خوانساری و ملا محمد باقر سبزواری و ملارجعلی تبریزی و ملاحسن لبنانی میرزا رفیعای نائینی از دانشمندان بعد از میرفندرسکی اند. ولی چون میرداماد قبل از میرفندرسکی مرده است و شاید حدود ده سال بزرگتر از میرفندرسکی باشد، قهرأ شاگردان ملاصدرا معاصر با آقا

---

در کلمات عرفا مطلب به این تعبیر عنوان شده است «انت مرآة و هو مرآة احوالک»<sup>۱</sup>، تحقیق در این مسأله مربوط به بحث ظهور و حدوث در کثرت و انطوای کثرت در وحدت است و اصل مسأله توحید توقف بر فهم «بسيط الحقيقة کل الاشياء» دارد که آن نیز مبتنی بر اصالت وجود و تشکیک خاصی بلکه خاص الخاصی است. دانشمندان معاصر ملاصدرا و اسانید عصر او قائل به اصالت ماهیت و تباین در وجودات و نفی تشکیک خاصی و ذاتی بوده اند. غفلت از سر این مسأله و عدم احاطه به مسائل وجود، منشأ انکار تشکیک در افراد حقیقت واحد در ذاتیات می باشد.

ملاصدرا چون ماهیت را اعتباری می داند، تشکیک خاصی را از ماهیت سلب می کند.

۱. ر. ک: إحصاء البیان، صص ۲۵۳ و ۲۸۲. مصباح الأنس، ص ۱۲۳.

حسین و آقا میرزا رفیعا و ملا محمد باقر سبزواری و ملارجبعلی تبریزی می شوند، لذا فیض کاشانی و ملا عبدالرزاق لاهیجی و شیخ حسین تنکابنی از مدرسین بعد از میرفندرسکی متوفای (۱۰۵۰ هـ. ق) در علوم عقلی در طبقه شاگردان میرفندرسکی می باشند.

در این دوره مطالب ملاصدرا شیوع کامل پیدا نکرده بوده است به حدی که سایر مشربها را تحت الشعاع قرار دهد، ولی اغلب فضلا از او به عنوان «صدرالافاضل» و «صدرالحکماء» و «صدرالمحققین» و «صدرالمتألهین» اسم برده اند.

آقا حسین خوانساری صاحب مشارق الشموس در فقه و حاشیه شفا و اشارات و الهیات تجرید در فلسفه، از دانشمندان بزرگ عالم تشیع است. آقا حسین شاید از جمیع معاصران خود بزرگتر بوده است در سنه (۱۰۹۸ هـ. ق) یا (۱۰۹۹ هـ. ق) فوت نموده کما این که ملا محمد باقر سبزواری صاحب کفایه و ذخیره در فقه و حاشیه شفا و اشارات در فلسفه در سنه (۱۰۹۸ هـ. ق) یا (۱۰۹۹ هـ. ق) فوت کرده است.

و میرزا رفیعای نائینی هم در بین سالهای (۱۰۸۰ - ۱۰۸۲ هـ. ق) چهره به نقاب خاک کشیده است. و ملارجبعلی به قولی در سنه (۱۰۶۵ هـ. ق) و به قولی در سنه (۱۰۸۰ هـ. ق) فوت کرده است. و این اعظام همه از شاگردان میرفندرسکی اند. و ملاحسن لبنانی در سنه (۱۰۹۴ هـ. ق) از این عالم رخت بر بسته است. و صاحب شوارق ملا عبدالرزاق سنه (۱۰۷۱ هـ. ق) به طور تحقیق فوت نموده است. و وفات فیض «ملاحسن» (۱۰۹۱ هـ. ق) اتفاق افتاده است. و شیخ حسین تنکابنی در سنه (۱۱۰۴ هـ. ق) به سرای جاویدان شتافته است و ۵۴ سال بعد از ملاصدرا استاد خود زنده بوده است.

شیخ حسین تنکابنی و فیض و برخی از تلامذه دیگر ملاصدرا بعد از ملاصدرا مستقلا به تدریس کتب او پرداختند. ملا عبدالرزاق لاهیجی در قم برای خواص شواهد الربوبیه و مبدأ و معاد ملاصدرا را تدریس می نموده است. و بعضی دیگر هم مثل ملارجبعلی تبریزی که در کثیری از مسائل با ملاصدرا اختلاف مبانی دارد (او از مقلدین مشاء و ملاصدرا خود حکیم مؤسسی است) برخی از مسائل

ملاصدرا را نقل و رد کرده است.

به هر حال به اندازه‌ای طرز تأسیس مبانی حکمی و قواعد فلسفی ملاصدرا مشعشعانه بود که نمی‌شده است آن را نادیده بگیرند و بگذرند، لذا جای خود را باز کرد و سایر مشارب را از رونق انداخت، بدون آن که عوامل خارجی، کتب او را ترویج کند.

گویا مردی به نام ملاحیدر خوانساری که از دانشمندان در علم حکمت و فلسفه و از اساتید آقا حسین خوانساری بوده معاصر با میرفندرسکی، در اصفهان میزیسته است که در حکمت، تابع مشرب حکمای مشاء بوده است و شاید صاحب ذخیره و میرزا رفیعای نائینی و معاصران آنها در استواری در حکمت مشاء از تابعان ملاحیدر بوده‌اند. (والله اعلم)

ملاحسن لبنانی از شاگردان ملا رجبعلی است و گویا میر را هم درک کرده باشد. ملاحسن به فلسفه اشراق و عرفان بیشتر تمایل داشته است. ملا رجبعلی تبریزی از سایر معاصران خود بیشتر در فلسفه توغل داشته است، یعنی از آقا حسین و آقا میرزا رفیعا و صاحب ذخیره و شاگردان زیادی تربیت کرده است. عباس مولوی صاحب «اصول الفوائد» [۱] و قاضی سعید قمی [۲] و برادرش

[۱] اصول الفوائد کتابی است مشتمل بر مسائل متعدد حکمی. این کتاب را ملاعباس مولوی بعد از فوت ملا رجبعلی نوشته است و ملا رجبعلی را بسیار ستوده است. این کتاب در سال (۱۰۹۷ هـ. ق) تمام شده است. مولوی هم مثل قاضی سعید قمی به تبعیت استاد درصدد اثبات اشتراك لفظی وجود برآمده است و در اثبات این معنی مثل قاضی سعید و خود ملا رجبعلی دچار هفوات و لاطایلات شده است.

[۲] قاضی سعید (۱۰۴۹ - ۱۱۰۳ هـ. ق) علاوه بر ملا رجبعلی، فیض «ملا محسن» و فیاض «ملا عبدالرزاق» را درک نموده است. قاضی سعید به مشرب اشراق و تصوف علاقه فراوان از خود نشان می‌دهد و شخص مستعد و با قوه بوده است. عقیده حقیر درباره قاضی سعید این است که در فلسفه دقت کامل ندارد و در عرفان هم به شخص استاد دیده نمی‌ماند. قاضی به کلمات ملاصدرا از خود زیاد علاقه نشان نمی‌دهد و گاهی هم در نقل کلمات به

محمد حسن قمی و میرزا قوام الدین رازی و مولی محمد تنکابنی سراب (۱۰۸۸ هـ - ۱۱۱۵ هـ. ق) صاحب رساله ای در «توحید» [۱] و محمد رفیع پیرزاده صاحب «المعارف الالهیه» [۲] و جمعی دیگر از فضلا از شاگردان ملا رجبعلی بوده اند.

ملا صدرا اهانت می کند، حقیر در چند مورد در کتب قاضی سعید دیده است که در مقام حل اشکالی و یا جواب تحقیقی در مسأله ای در بیان مطلب خود گفته است: «وقد افاض الله عليّ» و یا «ألهمت» مفاض و ملهم به او چندین سطر عین عبارات مبدأ و معاد و اسفار و یا شواهد ربوبیه ملا صدرا بوده است.

[۱] ملا محمد تنکابنی در این رساله از ملا صدرا به عنوان صدرالمحققین و از ملا شمسای گیلانی به عنوان بعضی الافاضل اسم برده است. این رساله به مشرب ملا رجبعلی تألیف شده است. ملا رجبعلی رساله ای در وجود به نام رساله وجودیه دارد که نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس موجود است. در این رساله به اثبات اشتراك لفظی وجود بین واجب و ممکن پرداخته است، لاینقطع بین مفهوم و مصداق در مقام بیان استدلال خلط کرده است. عجب آن که به قول صوفیه نظیر قنوی و شبستری و احمد مجریطی و اثولوجیا و متصوفه هند تمسک نموده است. عین استدلال او را قاضی سعید قمی در شرح اربعین در نفی اشتراك معنوی آورده است. ما در رساله هستی از نظر فلسفه و عرفان، بیانات قاضی را نقل و رد کرده ایم. ملا رجبعلی و قاضی سعید در فهم کلام قنوی در اشتباه واقع شده اند. ما بیان کرده ایم که عرفا اشتراك معنوی را نفی نکرده اند، بلکه در عین اشتراك معنوی به اعتبار مفهوم، قائل به اشتراك لفظی به حسب مصداقند به این معنی که مفهوم وجود در مقابل عدم و نیستی بین جمیع اشیا مشترك است و گر نه باید اعم الاشياء نباشد به اعتبار حمل بر مصداق چون فردی از آن مستقل بالذات و فردی غنی بالذات است، در عین اشتراك معنوی مشترك لفظی است. این کلام در علم و قدرت و سایر صفات کمالی و شؤون وجودی جاری است «هذا الذي ترك الأوهام حائرة».

[۲] پیرزاده این رساله را به عنوان تقریرات استاد نوشته است. ملا رجبعلی به واسطه غلبه ضعف پیری و اضمحلال قوای جسمانی، قادر به نوشتن نبوده است. لذا پیرزاده مطالب استاد را می نوشته و به او ارائه می داده است.

استاد «ملا رجبعلی» رساله را «المعارف الالهیه» نام نهاده است. نسخه ای از این رساله در

ملاحسن اصلاً از مردم دیلمان لاهیجان است، حکیم و عارف و محدث و از مدرسین جامع کبیر شاه عباس دوم بوده است و در محله لبنان از محلات اصفهان ساکن بود. این مرد را متهم به تصوف نمودند، برای رفع تهمت از خود رساله ای نوشت.

طبقه بعد از تلامذه ملارجبعلی و فیض و لاهیجی و سایر معاصران آنها، طبقه دانشمندان عالی مقام و محققان ارجمند ملاحسین لبنانی (م- ۱۱۲۹ هـ.ق) و شیخ عنایت الله گیلانی و میرسید حسن طالقانی و مولی محمد صادق اردستانی (م- ۱۱۳۴ هـ.ق) و جمعی دیگر است. غیر از مولی محمد صادق اردستانی، خصوصیات زندگی و شرح حال معاصرین او چندان معلوم نیست، حقیر در مجموعه ای موجود در کتابخانه آستان قدس افاداتی از میرسید حسن طالقانی در قواعد فلسفه و عرفان دیده است که تبعیت او در مسائل مشکل از ملاصدرا خوب واضح است و از شیخ عنایت الله همین اندازه اطلاع در دست است که مدرس کتب شیخ رئیس بوده است. ملاحسین لبنانی هم معلوم نیست که تا چه اندازه وارد در فلسفه بوده است.

افکار و عقاید محمد صادق اردستانی با مطالعه زیاد در کتب تراجم و مراجعه به دو رساله منسوب به آن مرحوم تا اندازه ای روشن می شود. این حقیر دو اثر از میرزا محمد صادق [۱] دیده است. یکی رساله حکمت صادقیه

کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و نسخه ای در کتابخانه طوس موجود است.

اوله: فیقول پیرزاده محمد رفیع: اِنِّی لَمَّا وَفَّقَنِی اللّٰه تَعَالٰی لِحُدْمَةِ مَوْلَانَا رَجَبِیْلِی قَدَّسَ اللّٰه رُوحَه. [۱] ملا محمد صادق علاوه بر مقامات علمی و جامعیت در معقول و منقول از مردان زاهد و متورع و از حیث تقوی و پرهیز بی نظیر و در مسلک تشیع متصلب و در پیروی از ائمه (علیهم السلام) راسخ بوده. ملا محمد صادق را مرحوم مجلسی دوم «ملا محمد باقر» به نجف آباد اصفهان تبعید نمود که در هنگام سرما در بین راه طفل معصوم او از شدت سرما تلف شد و خود این مرد بزرگ در سن کهولت و پیری به مصائب و بلیات عجیبی مبتلا گردیده که شرح آن دلخراش و ذکر آن موجب قساوت قلب می باشد «نعوذ بالله من الغرور».

و دیگری نوشته ای مختصر به فارسی در جعل و بیان کیفیت نسبت بین جاعل و مجعول که این نوشته را یکی از شاگردان اردستانی به عربی ترجمه نموده است.

نام مترجم محمد مهدی بن هدایت الله بن محمد موسوی است، نظر ملا محمد صادق در جعل و بیان کیفیت نسبت بین جاعل «علت مفیض وجود» و مجعول «معلول و مفاض» همان مختار ملا صدرا است. معلول را مرتبه نازله وجود علت می داند. بنابر نوشته در این رساله تشکیک در مراتب وجود تشکیک خاصی است.

حکمت صادق اردستانی - قدس سره - رساله ای است در مبحث نفس و قوای مربوط به آن که ملا حمزه گیلانی به عنوان تقریر درس استاد نوشته است. این رساله را حقیر به دقت مطالعه نمود. ملا محمد صادق قوای غیبی نفس را برخلاف گفته شیخ و اتباع و اتراب او مادی نمی داند و بر مجرد خیال که یکی از قوای غیبی نفس است، برهان اقامه نموده است. برهان او به عینه مأخوذ از اسفار و سایر کتب ملا صدرا است.

در این که اردستانی در مسائل فلسفی بسیاری از آرای ملا صدرا را اختیار کرده است، تردیدی نیست. ولی در این آرا پخته و متضلع نیست.

در این رساله چند مطلب نادرست هم به چشم می خورد، از جمله آن که مؤلف [۱] در پیدایش اصل وجود نفس نه طریقه شیخ را قبول کرده است و نه

[۱] ملا محمد صادق مورد غضب شاه سلطان حسین قرار می گیرد و شاه به تحریک برخی از کوه نظران به جای آن که از فتنه و فساد در سراسر مملکت جلوگیری کند، این مرد بزرگ بی پناه را مورد تعدی خود قرار می دهد به نحوی که مورد رقت همه مردم واقع می شود. برخی در علل انحطاط صفویه نوشته اند که بر هم زدن خانمان و آشیان این روحانی عظیم الشان شاه را به بلیه تجاوز او باش و اجامر افغان مبتلا نمود.

یک عده از اشخاص رمال و جادوگر و برخی از آخوندهای معوج «که نمرود بالله از کج سلیقه و انحراف» اخباری خشک و قشری بی خبر از روح قرآن و سنت پیغمبر و ائمه اطهار (علیهم السلام) چنان شاه مغفور را احاطه نمودند و به نحوی او را در غفلت گذاشتند که تا آن واقعه شوم اتفاق افتاد کار را به جانی رساندند که برای شاه در مدرسه چهار باغ حجره

طریقه ملاصدرا را، بر بطلان قول شیخ که ممکن نیست موجود مجرد تام و تمام به جسمانیات تعلق بگیرد و هر چه که به حسب اصل وجود و صمیم ذات مجرد داشته باشد، عقل محض است همان برهان ملاصدرا را ذکر نموده است. از طرف دیگر گفته است حادث، محال است بقا داشته باشد و نفس اگر جسمانیة الحدوث باشد، دایمی نخواهد بود. هر امر حادثی فاسد خواهد شد، بعد در بیان مختار خود گفته است: «نفس ناطقة جزئیة پرتو شعاع نفس کلی اند که به ابدان تعلق گرفته اند.» در حالتی که در نحوه تعلق نفوس کلیه به نحو تجلی و ظهور؛ این اشکال پیش می آید که آیا این تعلق و ظهور و تدلی یا تجلی نفس کلی به ابدان به چه نحو تصور می شود، این مرد بزرگ مقدماتی را که مختار صدر المتألهین بر آن توقف دارد نادیده گرفته است، لذا گرفتار لغزشهای علمی شده است. [۱]

همانطوری که ذکر شد یکی از معاصران میرزا محمد صادق شیخ عنایت الله گیلانی است که کتابهای شیخ رئیس را تدریس می نموده و از مدرسان بزرگ به شمار می رفته است. یکی از شاگردان دانشمند ملا محمد صادق همین ملاحمزه گیلانی است که بنا بر نوشته ای در تذکره حزین لاهیجی در اواخر محاصره اصفهان به دست اشرار افغانه در سال (۱۱۳۴ هـ. ق) فوت کرده است.

ملاصدرا غیر از اشخاص معروف «محقق لاهیجی (۱۰۷۱ هـ. ق) و فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱ هـ. ق) و شیخ حسین تنکابنی (۱۱۰۴ هـ. ق) و ملا محمد ایروانی و شاه ابوالولی شیرازی و قوام الدین احمد فرزند کوچک خود شاگردان

طلبگی ترتیب دادند شاه به جای آن که فنون جنگ بیاموزد و از حال لشکر و اوضاع سیاسی مملکت غافل نماند، به حفظ حدیث جن و فامیل پری پرداخت.

[۱] بر این رساله حکمت صادقیه یکی از شاگردان ملاحمزه به نام ملا محمد علی بن محمد رضا مقدمه ای فاضلانه نوشته است. مولانا شیخنا الأقدم ملا محمد صادق و جمیع احفاد شیخ زاهد گیلانی مرشد شیخ صفی الدین را از اصفهان نفی بلد کردند. در همان زمان مغفور له مجلسی دوم از عرفان به ... شجره زقوم تعبیر می نمود. امپراطوری تشیع را حکام ناقابل و عوامهای شبیه علما به باد فنا دادند «والدهر دهر والزمان زمان».

دیگری هم داشته است که ما به مناسباتی در کتب تراجم به نام بعضی از شاگردان آنها برخورد کرده ایم که در اطراف شیراز و سایر بلاد منتشر شده اند.

از جمله آنها قطب الدین محمد نیریزی شیرازی است [۱] که در سنه (۱۱۷۳ هـ. ق) فوت کرده است، ناچار معاصر با طبقه بعد از ملا محمد صادق و شاگرد او ملاحمزه است. به عربی خوب شعر می گفته است الحکمة الإبداعية یا فصل الخطاب و رساله ابداعیه در شعر از آثار اوست. قهرآ نیریزی معاصر است با آقا میرزا محمد تقی الماسی و ملا اسماعیل خواجه‌نوی و ملا عبدالله حکیم. و از شاگردان مع الواسطه آخوند ملاصدر است.

آقا میرزا محمد تقی الماسی «محمد تقی بن میرزا کاظم بن میرزا عزیز الله بن مولی محمد تقی مجلسی» از احفاد مجلسی اول (م- ۱۱۵۹ هـ. ق) مولی محمد اسماعیل «بن [۲] محمد رضا علاء الدین محمد» مازندرانی ساکن کوی خواجه‌وی اصفهان معروف به ملا اسماعیل خواجه‌نوی (م- ۱۱۷۳ هـ. ق) و ملا عبدالله حکیم

[۱] نیریزی از طریقه حکمای مشاء در کتب خود انتقاد نموده و خود از طرفداران طریقه تصوف و اشراق است. در مقام انتقاد از فلسفه بحثی و نظری صرف خشک و خالی گفته است: «و منطقتهم لن بعصمن عن الخطاء \* ولیس بمن بل اساس الخطیئة \* وهم اسسوا ذاك الاساس لمسجد \* ضرار بنوا لا بالعقول الرزينة \* وانی بطن العارفين مؤسس \* لکم منطقاً للحکمة العلویة».

[۲] ملا اسماعیل رساله ای در رد اشکالات آقای جمال الدین خوانساری بر میرداماد نوشته است و حدوث زمانی موهوم را که مختار آقا جمال و جمعی از متکلمان است، باطل دانسته. از این رساله تبحر خواجه‌وی در عقلیات کاملاً ظاهر می شود. رساله ای هم بر رد صوفیه نوشته است متکلمان عالم «ماسوی الله» را حادث به حدوث زمانی می دانند و چون بر آنها اشکال می شود که زمان از حرکت انتزاع می شود و مبدأ حرکت جسم است، بنابراین حدوث زمانی معنی ندارد. گفته اند مراد از زمان، زمان موهوم است که هم اعتبار می نماید بعضی از متکلمان - غذلهم الله - منشأ انتزاع زمان موهوم را ذات حق می دانند. بر این قبول یک اشکال بدیهی وارد است و آن این است که بر فرض حدوث زمانی موهوم باید عالم فقط در وهم حادث باشد نه در خارج در خارج باید قدیم باشد.

(م-۱۱۶۲ هـ. ق) از دانشمندان طبقه بعد از مرحوم اردستانی هستند که در زمان این سه مرد بزرگ، فلسفه ملاصدرا نضج گرفت و به تدریج کتب او جزء کتب درسی در مدارس اصفهان شد.

یکی از کسانی که کتب ملاصدرا را تدریس می کرده است و حقیق حواشی از او بر اسفار دیده است و شاید بتوان گفت مبدأ نشر افکار آخوند ملاصدرا گردید، آقا محمد بیدآبادی است.

بیدآبادی در کثرت ذکاوت و دقت نظر و هوش و تیزبینی و جامعیت در علم و عمل از عجایب دوران است و شاگردان زیادی تربیت کرده است.

آقا محمد بیدآبادی (م-۱۱۹۸ هـ. ق) از تلامذه ملا اسماعیل و الماسی به شمار می رود. آقا محمد حوزه درسی بزرگی داشته است و شاگردان زیادی تربیت نموده است. ملا محراب گیلانی (م-۱۲۱۷ هـ. ق) و حاج ملامهدی نراقی (م-۱۲۰۹ هـ. ق) و میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون آبادی و آخوند ملاعلی بن جمشید نوری (م-۱۲۶۴ هـ. ق) از تلامذ بیدآبادی محسوب می شوند.

گویا نراقی در رشته عقلیات از خواجویی هم استفاده نموده باشد، نراقی در عقلیات خصوصاً مبانی ملاصدرا بسیار راسخ بوده و کتب زیادی در این رشته تألیف کرده است. نراقی در ریاضیات هم ماهر بوده است و از اساتید این فن در عصر خود به شمار می رود.

بهترین شاگردان آقا محمد در رشته عقلیات، آخوند ملاعلی نوری است [۱] که عمری طولانی نموده و دست کم حدود شصت سال مدرس رسمی فلسفه بوده

[۱] آخوند ملاعلی همیشه بافقها محشور و در مقام زهد و حفظ ظواهر دین سلمان عصر خود به شمار می رفته است. بی اندازه مورد احترام سید حجة الاسلام و حاج محمد ابراهیم کلباسی بوده است. بی نمکپهائی که بعضی از علمای فلسفه دارند از خود نشان نمی داده است، لذا الفنی بین اهل حکمت و فقه و اصول حاصل کرد. به واسطه همین جهات توانست فلسفه و عرفان را به حد اعلا ترویج نماید. این رویه را آقا محمد بیدآبادی و میرزا محمد تقی الماسی و خواجویی نیز داشته اند.

است و چندین مرتبه اسفار را از اول تا آخر تدریس نموده است و شاگردان بسیاری تربیت کرده است و در تقریر مبانی ملاصدرا و استادی و مهارت در تدریس و عذوبت بیان و گفتار، برخی او را بر ملاصدرا ترجیح می دهند. در این ادوار اخیر کسی به اندازه او شاگرد تربیت ننموده است.

جمعی از شاگردان آخوند نوری که بعد از او دارای حوزه تدریس بودند، عبارتند از ملا اسماعیل درب کوشکی اصفهانی معروف به واحد العین که به استادی معروف و شاگردان زیادی تربیت کرده است و آخوند ملا آقای قزوینی و آقا سید رضی مازندرانی (لاریجانی) و آقا میرزا حسن نوری و ملا محمد جعفر لاهیجی و ملا عبدالله زنوزی مدرس و ملا مصطفی قمشه ای (مصطفی العلماء) و میرزا محمد حسن چینی و ملازین العابدین نوری و ملاهادی سبزواری و آخوند ملا رضا تبریزی و غیر اینها از اعظم که منشأ گسترش دانش در اطراف و اکناف ایران شدند.

بعضی از شاگردان نوری مثل ملا آقای قزوینی و حاجی سبزواری بیشتر به درس آخوند ملا اسماعیل اصفهانی معروف به واحد العین «درب کوشکی» حاضر شده اند. شاید آقا محمد رضا هم مدتی درس حاجی نوری را درک کرده است. آقا سید رضی در فلسفه و حکمت متعالیه شاگرد آخوند نوری است، ولی در عرفان از تلامذع عارف بزرگ و حکیم محقق ملا محمد جعفر آباده ای [۱]

[۱] ملا محمد جعفر آباده ای فقیه بود و استاد آقا سید رضی در عرفان ملا محمد جواد شیرازی است که از او به قدوة ارباب آرباب و قرة عیون الموحدين تعبیر کرده اند. در کبهان اندیشه (۶۲) از استاد همائی نقل شده است «سید رضی فلسفه مشائی را به نظری از آخوند نوری تحصیل کرده است» باید عرض کنم آخوند هرگز به طرف فلسفه مشاء نرفته است. او فقط تلمیذ مخلص ملاصدراست تلمیذی که برخی از اساتید نامدار إذعان داشتند که در حل عویصات از شخص صدر الحکماء کم نمی آورد. شرح و تعلیق او بر رسالة اسرار الآیات مانند الماس می درخشد و در ۲۴-۲۵ سالگی ملاصدرائی است با تمام لوازم میرزای عبرت آنچه در احوال حکما و عرفا نوشته است قابل استناد است.

قدس الله نفسه - است و مدتها از او استفاده نموده است .

ملا آقا قزوینی در علمیت و تبهر در فلسفه آخوند، بزرگترین شاگرد آخوند نوری ملا علی اصفهانی است، ولی به حکمت بحثی طریقه ملاصدرا بیشتر تمایل داشته است . حقیر، تقریرات درس او را در حواشی اسفار خطی دیده است . ملا آقا در قزوین ساکن بود، در اواخر عمر از نعمت باصره محروم شد . در هوش و استعداد و جریده و دقت نظر چیزهای محیر العقول از او نقل شده است . مرحوم آقا میرزا رفیعای قزوینی جد استاد علامه آقای حاج سید ابوالحسن قزوینی استاد نگارنده از تلامیذ ملا اسماعیل و هم دوره آقا میرزا آقای قزوینی بوده است .

یکی از مردمان عهد «محمد شاه قاجار» رساله ای به عنوان جغرافیای اصفهان نوشته است، و جمعی از حکمای آن عصر را که زنده بوده اند و عده ای هم که در قید حیات نبوده اند، در آن رساله اسم برده است . [۱]

[۱] ر. ک: جغرافیای شهر اصفهان (انتشارات دانشکده ادبیات تهران به کوشش دانشمند محترم دکتر منوچهر ستوده مهر ماه ۱۳۴۲ هـ. ق) تألیف مرحوم میرزا حسن خان پسر مرحوم محمد ابراهیم خان تحویلدار اصفهان معاصر محمد شاه قاجار .

در این کتاب از آقا میرزا حسن چینی اسم برده است . آقا میرزا حسن از تلامذۀ آخوند نوری بوده است که در علمیت در مرتبۀ آقا میرزا حسن فرزند استاد خود بود، ولی در تقریر و بیان بر او مقدم بوده است . آقا میرزا ابوالحسن جلوه و آقا میرزا محمد حسن شیرازی معروف به میرزای بزرگ در عقلیات شاگرد چینی بوده اند . میرزا - قدس سره - اوائل تحصیل در اصفهان بود و به درس آقا میرزا سید حسن مدرس اصفهانی حاضر می شده است و گویا به درس آقا میرزا حسن نوری هم رفته باشد و بعد از تکمیل تحصیل در اصفهان عازم نجف می شود . میرزا در استعداد و قوت فکر و قدرت تعقل از بزرگان علمای شیعه است . در زمان مرجعیت خود شهر سامرا را مرکز قرار داد، میرزا شاگردان زیادی تربیت کرده است که هر یک از مدرسین بزرگ محسوب می شوند . آقا علی مدرس گفته است: مدتی در قزوین از محضر میمنت اثر آخوند ملا آقا قزوینی که بحری مواج بود استفاضت نمودم . بین آن بزرگوار و والد این جانب دوستی عمیقی برقرار بود .

گفته است: «نوع چهارم نوع حکمای الهی، کاملین و محصلین این فن شریف در اصفهان زیادند، بسیار از بلاد بعیده آمده اند بعد از تکمیل باز معاودت می نمایند.»

چند نفر از حکمای نامدار را اسم برده است که بعضی از آنها شاگرد آخوند نوری نبوده اند. از آقا میرزا حسن نوری و آقا سید رضی مازندرانی نیز اسم برده است. راجع به ملا محمد جعفر شارح مشاعر گوید: «مرحوم حاجی ملا جعفر لاهیجی کهنه استاد بود و پسرش حاج میرزا کاظم با فقها پیوند نمود و دختر مرحوم حاجی کلباسی را گرفت، طریق باب فقاقت را بیمود، باب علم پدرش از اولادش مفتوح نشد» در این کتاب از برخی دیگر از حکما اسم برده است، مثل آقا سید یوسف اعمی و ملا حسن نائینی و آقا علی اصغر همدانی و حاج میرزا جعفر اصفهانی و آقا میرزا ابوالحسن جلوه و آقا محمد رضا قمشه ای. راجع به آقا محمد رضا گوید: مدتی در اصفهان تدریس نموده از بقیه قدا همین یک نفر موجود است.

چه بسیار تصور شود که بعد از فوت «ملا صدرا» بلافاصله فلسفه او در بین حوزه های تعلیماتی آن زمان رواج پیدا کرد و مثل این اعصار کتب او مورد توجه فضلا و دانشمندان بوده است، در حالتی که چنین نیست و از سیر در احوال و آرای حکما و دانشمندان بعد از صدر المتألهین یعنی بعد از (۱۰۵۰ هـ. ق) معلوم می شود که افکار ملا صدرا فقط در بین شاگردان خود غیر از محقق لاهیجی صاحب شوارق تلقی به قبول شده است ولیکن بین شاگردان میرفندرسکی و طبقه بعد از شاگردان او مورد قبول واقع نشده است.

همانطوری که قبلا بیان نمودیم آقا حسین خوانساری مدرس شفا که از او به استاد البشر و استاد الكل فی الكل و محقق خوانساری تعبیر شده است، در اصفهان شفا و اشارات تدریس می کرده است و در حواشی خود بر شفا گاهی از ملا صدرا اسم برده است و بر کلمات او مناقشه نموده است، و گاهی هم برای تأیید خود مطلب آخوند را از حواشی شفا نقل کرده است و صرفا تابع شیخ

است. [۱]

صاحب ذخیره محقق سبزواری در حواشی خود بر شفا به عنوان صدر الافاضل و بعض المحققین و صدر شیرازی از ملاصدرا اسم برده است، فقط به توضیح مطالب شیخ پرداخته است.

ملا محسن فیض در کتب خود از قبیل علم الیقین و شرح احادیث منقول از کافی و غیره وافی و سایر کتب خود از ملاصدرا اسم برده و در افکار خود بر طبق طریقه ملاصدرا مشی کرده است و در مبانی عقلی تابع ملاصدرا است.

صاحب شوارق در شوارق و حواشی خود بر حواشی خفری بر تجرید و گوهر مراد به طریقه شیخ و سایر حکمای مشائین مشی نموده است و افکار آخوند را نپسندیده است. در جلد دوم شوارق حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول و در جلد اول شوارق اصالت وجود و در گوهر مراد عالم مثال «متصل و منفصل» را نفی کرده است و در حواشی خود بر تعلیقات خفری علم حق را بر طبق نظریه

[۱] اولی بر بارع در حکمت الهی واضح و آشکار است که افکار آقا حسین در حاشیه شفا در مقابل مطالب آخوند در حواشی شفا ناچیز و سطحی است. آخوند در تقریر مطالب شفا و بیان حکمت مشاء و تبحر در طریقه ارسطو و اتباع او از هر فیلسوف مشائی راسخ تر است. آخوند در تعلیقات بر حکمة الاشراق کثیری از اشکالات شیخ الاشراق را بر شیخ دفع نموده و در مقام انتصار اتباع ارسطو بر آمده است، کما این که ملاصدرا در بیان طریقه اشراقیون و حکمای رواق و اتباع افلاطون از هر فیلسوف اشراقی بهتر مبانی اشراقی را بیان نموده است. صدق قول حقیر از مطالعه حواشی او بر حکمة الاشراق کاملاً واضح می شود - ملاصدرا حکیمی است راسخ در مقام اقامه براهین فلسفی به طریقه اهل استدلال و نظر و حکمای مشائین و اتباع ارسطو و از طرفی در مقام بیان قواعد ذوقی و اعمال مبانی اشراقی کمال تسلط را دارد و همان مبانی ذوقی را به صورت براهین بیان می نماید و در عین حال رویه عرفا را هم در بیان مسالک مختلف حفظ می کند و عجب آن که تمام این مبانی را با قواعد و قوانین موجود در کتاب و سنت و آثار وارده از اهل عصمت و طهارت منطبق می نماید.

شیخ اشراق تمام نموده است، ولی در جلد اول شوارق به اصالت وجود و کنایه به مسلک استاد خود اشاره نموده است [۱] و در جلد ثانی برهان بر اصالت وجود و ابطال اصالت ماهیت اقامه نموده است و وعده داده است که رساله ای مبسوط در اصالت وجود تألیف کند [۲] این حقیر در کتاب هستی از نظر فلسفه و عرفان قول لاهیجی را مفصل نقل کرده است.

به نظر حقیر، ملا عبدالرزاق در عقاید فلسفی باطناً با استاد خود ملاصدرا موافق بوده است، ولی روی جهاتی تظاهری نمی نموده است و در بسیاری از مسائل سخت، رندی به خرج داده است، در مقدمه شوارق (با آن که بیشتر در این کتاب متعرض مسائل کلامی شده است و حتی المقدور از ذکر پاره ای از مسائل خودداری کرده است). تصریح کرده است که خود را با نوشتن این کتاب در معرض خطر انداخته ام «وقد جعلت نفسي دون أسنة الطعون» [۳]

ملار جبعلی تبریزی مدرس نامدار عصر خود در اصفهان، مطالب ملاصدرا را گاهی نقل و رد کرده است. قاضی سعید قمی هم در مسائل فلسفی با آن که مجبور است طبق مسلک خود از ملاصدرا تبعیت کند، معذک به نقل کلمات ملاصدرا و تدریس کتب او نپرداخته است. و گاهی هم به فرموده ملاصدرا مناقشه نموده است، ولی تلامذه آقا حسین و ملار جبعلی بیشتر متوجه افکار ملاصدرا شده اند. ملا مسیحای شیرازی در کتاب خود مطالب زیادی را از ملاصدرا نقل نموده است.

در زمان مولی محمد صادق اردستانی به افکار عالیه صدرای شیرازی توجهی بیشتر شد و خود اردستانی اکثر مبانی ملاصدرا را پذیرفت، اگر چه در این بین ها

[۱] شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۱۷.

[۲] همان، ج ۲، ص ۵۴۱.

[۳] همان، ج ۱، ص ۳. عبارت در کتاب به این صورت است: «و استعرضت ذاتي دون أسنة الطعون».

افراد متمحض در افکار ملاصدرا هم وجود داشته اند. افکار عالیه ملاصدرا خود به خود مورد توجه واقع شد، چون مطلب حق و عمیق هر چه هم صعب المآل و بعید الغور باشد، بالاخره ظهور پیدا می نماید و کسانی پیدا می شوند که توانایی درک مطالب عمیق را داشته باشند، اگر چه صاحبان افکار عمیق و دقیق کم اند.

ظهور ملا اسماعیل خواجهوی و میرزا محمد تقی الماسی و آقا محمد ییدآبادی و آخوند نوری منشأ تحول عجیبی در فلسفه و عرفان شد و افکار تازه ملاصدرا به نحو اعلا و اتم در مدارس و حوزه های تعلیماتی فلسفی آن روز انتشار کامل یافت و این تحولات، در شهر اصفهان «مرکز تدریس علوم اسلامی» صورت گرفت.

در زمان فتحعلی خان قاجار که شهر تهران آباد شد و عظمت پیدا کرد، دانشمندان از گوشه و کنار به این شهر رو آوردند. تهران مرکز مهم علوم اسلامی گردید، علاوه بر اساتید حکمت، فقها و مجتهدین بزرگی چون آقا میرزا محمد اندرمانی و حاج ملاعلی کنی و میرزا ابوالقاسم کلانتر صاحب تقریرات و در این اواخر آقا میرزا حسن آشتیانی و حاج شیخ فضل الله نوری «شهید» از مدرسان نامدار و از محققان عالی مقام در علوم نقلی بوده اند.

آخوند ملا عبدالله زنوزی (م- ۱۲۵۷ هـ. ق) پدر آقا علی مدرس زنوزی به امر استاد خود به تهران مسافرت نمود و در مدرسه مرحوم خان که در آن زمان بنا شده بود، شروع به تدریس نمود و حوزه گرمی در تهران تشکیل داد و طلاب مستعد به درس او شتافتند. ملا عبدالله [۱] از شاگردان به نام آخوند نوری و از محققان در

[۱] مسقط الرأس ملا عبدالله، قریه «زنوز» از حوالی تبریز است. در بدایت سن برای تحصیل به «خوی» رفت و علوم عربی را در آن جا فرا گرفت و چنان در این علم ماهر گردید که او را ملا عبدالله نحوی گفتند و از آن جا به کربلا رفت و در خدمت آقا سید علی صاحب ریاض تلمذ نمود و از آن جا به دارالایمان قم رفت و چندی در خدمت صاحب قوانین به تحصیل پرداخت. شهرت آخوند نوری او را به اصفهان کشانید و در نزد مرحوم آخوند نوری به تحصیل حکمت پرداخت و به درس آقا سید محمد باقر شفتی هم حاضر شد. بعد از فراغ از تحصیل به امر استاد خود بنا به دعوت خاقان مغفور به تهران رفت.

فلسفه است. در ادبیات عربی استادی کامل و در فقه و اصول از شاگردان صاحب ریاض و میرزای قمی و سید محمد باقر حجة الاسلام است. در طب و نجوم و ریاضیات از اساتید مسلم به شمار می رفته است.

آقا علی حکیم معروف به مدرس [۱] مدتی به درس پدر حاضر شده است و مدتی هم به درس ملا محمد جعفر لنگرودی و آخوند ملا آقای قزوینی و آقا میرزا حسن نوری پسر ارشد آخوند نوری رفته است.

به عقیده حقیر آقا علی در احاطه به کلمات ملا صدرا و فهم رموز مشکلات فلسفه آخوند، از کلیه کسانی که در پیرامون مبانی ملا صدرا چیزی نوشته اند، اعم از حاشیه یا مطلبی مستقل کاملتر بوده است و شاید آخوند ملا آقای قزوینی هم رتبه او باشد. [۲]

در عصر آقا علی مدرس و زمان اوج علمی او در تهران، فیلسوف و عارف و استاد مسلم در کتب عرفا و آثار ملا صدرا آقا محمد رضا قمشه ای - اعلی الله مقامه - به تهران وارد شد، و در مدرسه صدر «جلو خان مسجد شاه» منزل نمود و به تدریس پرداخت. میرزای جلوه خواست با او معارضه علمی کند، ولی شکست خورد. او کتب مشاء مثل اشارات و شفا را تدریس نمود و از عهده کاملاً

[۱] آقا علی از قرار نوشته خود، مدتی پیش آقا میرزا حسن نوری تحصیل نمود و مدتی هم در قزوین خدمت آخوند ملا آقای قزوینی که بحری مواج بود به تحصیل علوم عقلی پرداخت. ملا عبدالله غیر از آقا علی فرزند دیگری داشته است به نام ملا حسین زنوزی که در علوم نجوم و انواع و اقسام ریاضی فرید و وحید عصر خود بوده است.

[۲] بعد از مطالعه و دقت در آثار سرکار حاج ملاهادی و چاپ چندین اثر آن بزرگوار از جمله تعالیق او بر الشواهد البرویه برینده معلوم شد که سرکار حاجی حق تقدم بر بسیاری از بزرگان دارد. بی علت نیست که مغفور له آقا علی از حاج ملاهادی به «وحید عصرنا و فرید دهرنا» وحید عصره و فرید دهره تعبیر مینماید.<sup>۱</sup>

۱. ر. ک: رسالة فی الوجود الرابط ضمن مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، ج ۲، ص ۱۷۵.

برآمد، عبارات خواجه را در اشارات چنان ماهرانه تقریر می کرده است که شاگرد هوشمند می فهمیده است که مناقشه محاکم «قطب رازی» وارد نیست. ولی میرزای جلوه شروع به تدریس فصوص و مفتاح الغیب کرد، به جای تقریر مطالب عمیق و گرانبهای عرفانی به تصحیح نسخه های کتاب های عرفانی پرداخت، اعراب و بنای آن کتب را ظاهر نمود.

آقا محمد رضا در اصفهان مدرس رسمی بود، به واسطه جهاتی به تهران مسافرت کرد و قصد اقامت نمود و جماعتی را به فیض رسانید.

آقا محمد رضا [۱] در هوش و استعداد و ادراکات ذاتی بی نظیر و در وارستگی و بی اعتنائی به شؤون دنیوی و مادی ثانی نداشته، آنی با عاملان دیوان و ظلمه کنار نرفته است. از شاگردان او نقل شده است که کارش فقط تدریس و مطالعه و عبادت بوده است.

آقا محمد رضا در تهران شاگردان زیادی تربیت کرده است که بعد از استاد به تدریس کتب عرفانی و فلسفی پرداختند.

یکی از کسانی که از اصفهان به تهران مسافرت کرده و حوزه درس تشکیل داده است، مرحوم سید الحکماء آقا میرزا ابوالحسن جلوه (م- ۱۳۱۴ هـ. ق) است. جلوه در عقلیات شاگرد آقا میرزا حسن چینی و آقا میرزا حسن نوری بود. تخصص میرزای جلوه بیشتر در طبیعیات و ریاضیات بوده است. بیشتر با کلمات بوعلی انس داشته است و شاید هم قادر به تدریس کتب ملاصدرا نبوده و چه بسا

[۱] آقا محمد رضا مردی متمکن و صاحب ضیاع و عقار بوده است. در مجاعة (۱۲۸۸ هـ. ق) همه دارایی خود را فروخت و به طلاب مستمند و فقیر داد و به واسطه فروش املاک خویش عده ای را از مرگ حتمی نجات داد، ولی خودش فقیر و بی بضاعت شد و بعد از سال مجاعة به تهران آمد و در مدرسه میرزا شفیع معروف به مدرسه «صدر» به تدریس پرداخت. در شرح حال وی نوشته اند فصوص الحکم را بعد از صدر قونوی - قدس سره - کسی بهتر از وی مباحثه نموده است. بر آداب و نوامیس شرع چنان محکم و استوار بود که گویی سلمان عصر و ابوذر وقت است.

در فهم مطالب مشکل و دقیق اسفار دچار تحیر گردیده است. آقا محمد رضا در غزل شهرت داشت. میرزای جلوه در غیر غزل دیوان شعری دارد که بسی قابل تمجید است.

\*\*\*

آقا محمد رضا (م- ۱۳۰۶ هـ. ق) و آقا علی مدرس (م- ۱۳۰۷ هـ. ق) و آقا میرزا ابوالحسن جلوه از تحصیل کرده های اصفهانند که به تهران مسافرت نموده اند و این سه بزرگمرد طبع شعر هم داشته اند، ولی آقا محمد رضا بهتر از آن دو نفر دیگر شعر می گفته است. [۱]

در عصر این سه مدرس بزرگ آقا میرزا حسین سبزواری که یکی از شاگردان بزرگ حاج ملاهادی سبزواری است، در تهران مجلس درس داشته است و انواع و اقسام حکمت را تدریس می کرده. محل تدریس آقا میرزا حسین مدرسه عبدالله خان واقع در بازار بزازها بوده است.

دانشمند و افاضل طبقه بعد از این اعظم، شاگردان آنها هستند که مهمترین آنها عبارتند از: حیدر قلی خان قاجار مدرس مدرسه سپهسالار قدیم و دانشمند فرزانه آقا میرزا علی اکبر یزدی و حکیم بارع آقا میرزا حسن کرمانشاهی و عارف ربانی آقا میرزا هاشم رشتی و حکیم دانا آقا میرزا شهاب الدین نیریزی و حکیم مثاله آقا میرزا علی محمد اصفهانی و عارف ربانی آقا میرزا محمود قمی و قدوة المتألهین حاجی فاضل رازی و حکیم صفای اصفهانی و آقا شیخ محمد باقر اصطهباناتی و آقامیرزا ابراهیم زنجانی و جهانگیر خان [۲]، در بین این طبقه آقا

[۱] مرحوم آقا علی حکیم از حیث دیانت و تعلب در مبانی اسلامی و اشتغال دایم به عبادات و مطالعه و گریز از اتلاف وقت اشتها داشت و نیز در حسن خلق شهرتی به سزا داشت.

[۲] آقا میرزا ابراهیم زنجانی و جهانگیر خان قشقانی و حاج آخوند «حاج ملا محمد» ابهری هیدجی از مدرسین بعد از آقا علی و آقا محمد رضا و آقا میرزا ابوالحسن می باشند.

جهانگیر خان بعد از فراغت از تحصیل به اصفهان مراجعت نمود و حوزه علمی و تدریس

تشکیل داد. آقا میرزا ابراهیم «زنجان» بعد از فراغت از تحصیل به زنجان مراجعت نمود و حاجی آخوند در تهران مدرسه سید نصرالدین تدریس می نمود.

آقا میرزا ابراهیم در علوم ریاضی نظیر نداشته است، مردی جامع در معقول و منقول و شخصی منزوی و زاهد واقعی بوده است. در فقه و اصول از تلامذ آقا میرزا حسن آشتیانی صاحب حاشیه است و از شاگردان میرزای قمشه ای ملا اسماعیل سبزواری نیز یکی از شاگردان دیگر حاج ملاهادی سبزواری است که در مدرسه شیخ عبدالحسین تهرانی به تدریس اشتغال داشت.

آقا میرزا علی اکبریزدی در این اواخر در قم مجاورت اختیار نمود. حوزه تدریس داشت، آقای حاج سید احمد خوانساری و آقا سید محمد تقی خوانساری و جمعی دیگر به درس او می رفته اند و در قم فوت نمود.

آقا میرزا محمود قمی نیز از بزرگان تلامذ آقا محمد رضا است به واسطه پریشانی احوال و برخی از جهات حوزه منظمی نداشت و گرنه در تحصیل مطالب علمی موفقیت شایانی داشته است. آقا میرزا محمود نیز مثل آقا میرزا علی محمد و حکیم صفا شاعر بوده است و از استاد خود آقا محمد رضا در این فن هم ارث برده بود.

حکیم صفای اصفهانی (م- ۱۳۲۲ هـ. ق) که نامش میرزا صفا و صفا تخلص شعری او بوده است، در بدو ورود به تهران با برادر خود آقا میرزا علی محمد اصفهانی (م- ۱۳۴۳ هـ. ق) متخلص به حکیم در مدرسه مرحوم حاج ابوالحسن منزل نمودند. این دو برادر اواصل در شهر اصفهان تحصیل کرده اند و برای درك محضر آقا محمد رضا قمشه ای «صهبا» و آقا علی حکیم «مدرس» به تهران مسافرت نمودند، علاوه بر درس قمشه ای و مدرس برای تکمیل علوم منقول به درس آقا میرزا حسن آشتیانی مجتهد بزرگ عصر خود (م- ۱۳۱۸ هـ. ق) حاضر شده اند.

آقا میرزا صفا بعد از مدتی تحصیل یکی از شاگردان نامی درس عرفان آقا محمد رضا شد و در زمان استاد خود به تدریس پرداخت.

میرزا علی محمد در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه ملاصدرا از آقا میرزا صفا بهتر بوده است و حکیم صفا در عرفان و تصوف بر برادر خود ترجیح داشته است. حکیم صفا از قرار اظهار یکی از معمرین در مدرسه حاج میرزا ابوالحسن به تدریس اشارات و شرح فصوص

میرزا حسن و آقا میرزا هاشم بیشتر از دیگران مورد توجه طلاب واقع شدند، با این فرق که آقا میرزا هاشم در الهیات و حکمت اشراق و تصوف راسخ تر از آقا میرزا حسن و آقا میرزا حسن در کلمات شیخ رئیس و امور عامه و جواهر و اعراض اسفار استادتر از آقا میرزا هاشم بوده و شاید آقا میرزا حسن در انواع و اقسام حکمت جامع تر از آقا میرزا هاشم بوده است، چون قانون بوعلی و کتب خواجه در ریاضیات را هم تدریس می نموده است. آقا میرزا هاشم در تصوف راسخ بود، حواشی او بر شرح مفتاح و نصوص قونوی حاکی از تضرع آن مرحوم در این علم

اشتغال داشته است.

از اشعار «صفا» خصوصاً سؤالاتی که در موارد سلوک مطرح کرده و خود جواب داده است، تبحر او در تصوف و تخصص او را در عرفان ثابت می کند. شواهد ادله زیادی در این اشعار بر تمحّض و انغمار حکیم صفا در عرفان علمی و عملی موجود است و این مرد بزرگ از کسانی است که کما هو حقه شناخته نشده است.

آقا میرزا صفا در سنه (۱۳۰۸ هـ. ق) تهران را ترك گفته و به معیت مؤتمن السلطنه وزیر خراسان به مشهد رضوی مسافرت می نماید.

علت عدم معروفیت حکیم آن است که درس و بحث را به کلی ترك کرد و به انزوا و ریاضت پرداخت. دیوان حکیم صفا با مقدمه ای از فاضل گرامی و ادیب معاصر آقای احمد سهیلی خوانساری به چاپ رسیده است، ولی متأسفانه این دیوان تجزیه و تحلیل علمی عرفانی نشده و ارزش و اهمیت آن از این جهت مخفی مانده است. برادر آقا میرزا صفا آقا میرزا علی محمد اصفهانی از دانشمندان عصر خود بود و مدتها در تهران تدریس می نمود. میرزا صفادر اظهار اخلاص به «هفتم أقطاب وجود» در مواقع خاص شعر می ساخت و در آیوان مقصوده رویروی ضریح عبای خود را زیر بغل قرار می داد و با نهایت اخلاص شعر خود را قرائت می کرد و به منزل بر می گشت.

«ولّی اللّٰه من آن هفتم أقطاب وجود

که فضای حرمش منزل و مأوای من است»

«من صفا هانیم اما به خراسان و یم

عقل حیران من و کار خراسان منست»

است و در این علم آقا میرزا هاشم نمونه‌ای از قدمای عرفای اسلامی به شمار می‌رود.

مرحوم آقا میرزا حسن شرح فصوص را هم تدریس می‌نموده است و از عهده بر می‌آمده است.

آقا میرزا شهاب الدین نیریزی سیدی جلیل‌القدر و عظیم‌المتزله و دارای عزوبت بیان و طلاقت لسان و هوش سرشار و از شاگردان مورد احترام آقا محمد رضا بوده است، در مدرسه صدر تهران تدریس می‌نموده است و شاگردان زیادی تربیت کرده است.

آقا میرزا علی محمد برادر حکیم صفای اصفهانی نیز از اساتید انواع و اقسام حکمت بوده است، صرفاً برای مدتی مجاورت در اعتاب مقدسه به نجف اشرف مسافرت نمود. بنا به اصرار جمعی مجلس درسی تشکیل داد، بعضی از علما او را تفسیر نمودند و به ایران مراجعت نمود. میرزا بعد از این واقعه برای طلبه و معمم درس شروع نمود و به واسطه ابتلای به خونریزی دائمی مبتلا به ضعف اعصاب و کج خلقی شده بود که استفاده از آن مرحوم مشکل بوده است.

برادر آقا میرزا علی محمد آقا میرزا صفا شاعر معروف و عارف مشهور یکی از شاگردان خوب آقا محمد رضای قمشه‌ای بود.

ملا اسماعیل سبزواری ساکن در مدرسه شیخ عبدالحسین تهرانی معاصر با آقا میرزا حسین سبزواری یکی از تلامذه دیگر حاج ملاهادی بوده که در تهران فوت نموده است.

یکی دیگر از تلامذه محقق سبزواری، آقا میرزا حسین سبزواری است که از اعظام تلامذه میرزای شیرازی و از کبار اصحاب سامراء و از اعیان علمای خراسان و در اواخر ساکن در سبزوار بود. معظم له مورد توجه تام حاج ملاهادی بوده است و در تدریس کتب ملاصدرا تخصص داشته است.

مرحوم آقا میرزا محمد باقر اصطهباناتی ساکن نجف از کسانی است که در

تهران مدتها به تعلیم علوم عقلی و فنون حکمی اشتغال داشته است و از شاگردان آقا علی و آقا محمد رضای قمشه ای بود.

حاج شیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی که از اعظام علمای امامیه و از محققان عالی مقام عالم تشیع است [۱]. در علوم عقلی شاگرد همین آقا میرزا محمد باقر اصطهباناتی بوده است. آقا میرزا محمد باقر از اصحاب نزدیک میرزای شیرازی و مورد مشورت و اطمینان آن مرحوم بود و مدتها در شهر سامرا اقامت داشت و در اواخر به نجف منتقل شد.

[۱] مرحوم حاج شیخ محمد حسین - اعلی الله مقامه - علاوه بر تبحر در فقه و اصول و معقول و منقول، دارای معنویتی بس عالی بود و می توان او را از اوتاد عصر خود دانست، عمری را به تحصیل علوم و تربیت شاگردان محقق و ترویج علوم آل محمد به پایان رسانید و شاگردان زیادی را تربیت کرد. حاج شیخ محمد حسین کتب زیادی در رشته های فقه و اصول تألیف کرده است که از تحقیقی ترین کتب در اعصار اخیر است و شاید بعد از شیخ انصاری، عالمی بدین محقق در بین علمای امامیه دیده نشده است. به مبانی معقول تسلط داشته علاوه بر اینها ذوق سرشاری داشته است که کمتر مانند او در بین معاصرانش دیده شده است.

فقیه کامل و مجتهد بزرگ آقای آقا سید محمد هادی میلانی زعیم حوزه علمیه خراسان - مدظله - که از مراجع بزرگ تقلید شیعه و از اعظام علمای امامیه در این عصر است، بهترین شاگرد حاج شیخ محمد حسین کمپانی می باشد. حاج شیخ محمد حسین منظومه ای در حکمت به نام تحفة الحکیم تألیف کرده است که در نجف چاپ شده است.

مرحوم حکیم فرزانه آقا میرزا طاهر تنکابنی در تهران حوزه تدریس داشت و از حوزه علمی او استفاده کامل می شد. میرزا به واسطه حافظه کامل و قوی بر اقوال و آرای حکما و دانشمندان تسلط کامل داشت، ولی از بعضی از نوشته هایش معلوم می شود که کم تصرف بوده است.

آقا میرزا طاهر علاوه بر مقامات علمی، مردی متوکل به خدا و موحد واقعی بود. تجملات دنیا او را خیره نکرد و با عفت زندگی نمود و همیشه مشغول به مطالعه و تحصیل علم بود.

دانشمندان و اساتید بعد از دوره آقا میرزا هاشم رشتی و آقا میرزا حسن کرمانشاهی و معاصران این دو که بعضی از آنها در قید حیاتند عبارتند از: آقا میرزا طاهر تنکابنی [۱] و آقا میرزا محمد علی شاه آبادی [۲] و آقا میرزا مهدی آشتیانی و آقا سید حسین بادکوبه‌ای و آقا میرزا احمد آشتیانی و آقابزرگ حکیم شهیدی و حاج فاضل خراسانی و حاج سید ابوالحسن قزوینی و آقا میرزا محمود آشتیانی و آقا میرزا زکی بادکوبه‌ای و حاج شیخ مهدی امیرکلاهی و آقا سید کاظم عصار تهرانی و جمعی دیگر.

نگارنده در مقدمه خود به کتاب شواهد ربوبیه ملاصدرا فلاسفه و حکمای بعد از ملاصدرا تا دانشمندان این عصر که مادر آن زندگانی می‌نمائیم، به طور تفصیل و مبسوط ذکر خواهد نمود. البته این کار وقت زیاد لازم دارد، چون ما کار اساسی آن را انجام داده‌ایم، امیدواریم به همین زودیها توفیق این کار را حاصل نمائیم و فهرست

[۱] مرحوم حکیم محقق و عارف کامل آقا میرزا مهدی آشتیانی در احاطه به کلمات حکمای مشاء و اشراق و افکار متصوفه و عرفا و سعه باع و کثرت اطلاع نظیر نداشت و در حسن اخلاق و فضائل نفسانی، انسانی کامل بود، بی اندازه رثوف و مهربان و با عاطفه بود. آقا میرزا مهدی در علوم نقلی هم به اندازه کافی اطلاع داشت و نسبت به مقام شامخ ائمه اطهار (علیهم السلام) کمال خضوع را داشت. حقیر در زمان تدریس ایشان، قابلیت استفاده از محضرشان را نداشت. در این اواخر سخت مریض بود و نمی‌شد از محضر مبارکش استفاده کرد.

[۲] آقا میرزا محمد علی شاه آبادی از دانشمندان جامع و کامل دوره اخیر و در فلسفه آخوند ملاصدرا استاد ماهر بود و در عرفان تسلط کامل داشت. آثار او حاکی از تبحر کامل و تضلع تام آن مرحوم در فن عرفان و توحید است. حقیر در اوائل طلبگی مجلس وعظ و ارشاد آن مرحوم را درک کرده‌ام، علامه و زعیم عالیقدر تشیع در این عصر آقای حاج آقا روح الله خمینی در عرفان از تلامذ آقا شاه آبادی هستند.

دانشمند فرزانه و موحد عالی مقام مرحوم حاج سید حسین بادکوبه‌ای از مدرسین علوم عقلی در نجف اشرف بودند و از تلامذ اساتید تهران. استاد این جانب دانشمند محقق علامه بزرگوار حاج سید محمد حسین طباطبائی نیز از تلامذ مرحوم حاج سید حسین بادکوبه‌ای هستند.

رجال علم و دانش را که متصدی بیان معارف اسلامی بوده اند و فلسفه توسط آنها به ما رسیده است، در دسترس اهل کمال بگذاریم، تا اشخاصی که می خواهند بعد از عصر ما به شرح حال و ترجمه زندگی و اسامی مدرسان و بزرگان فلسفه بپردازند، مانند ما دچار حیرت نشوند و در ضمن از ما هم یاد نمایند. افراد زیادی را ما به واسطه عدم اطلاع کافی نتوانستیم ذکر کنیم که باید جبران شود. این اساتید در شهرهای مختلف به تدریس علوم عقلی و کتب حکمای اسلام و نشر معارف پرداخته اند.

آقای حاج سید میرزا ابوالحسن قزوینی [۱] و آقا سید محمد کاظم عصار

[۱] دانشمند محقق آقای حاج سید ابوالحسن قزوینی استاد حقیر در علوم عقلی و معارف یقینی، یکی از بزرگان این عصر در علوم عقلی و نقلی می باشند. در احاطه به کلمات ملاصدرا و تحقیق و تقریر مطالب اسفار و سایر کتب نظیر ندارد و در عنایت بیان و حسن تقریر و تحقیق مبانی عقلی اعجاز می کند.

آقای حاج سید ابوالحسن در رشته منقول و معقول استاد و در هر دو رشته تدریس می کند. در فقه و اصول از تلامذه مرحوم زعیم شیعه در عصر خود آقا حاج شیخ عبدالکریم حائری و در فلسفه از تلامذ آقا میرزا حسن کرمانشاهی و در ریاضیات از شاگردان مرحوم آقا میرزا ابراهیم زنجانی است. حقیر سفر نفس اسفار و قسمتی از مباحث مشکل دیگر اسفار را در خدمت معظم له قرائت کرده است و مدتی هم به درس منقول ایشان حاضر شده است.

آقای قزوینی محیط به افکار فلاسفه و حکمای مشاء و اشراقند و دائماً به مطالعه علمی اشتغال دارند. من در کمتر کسی قدرت مطالعه و کار معظم له را دیده ام به واسطه کثرت اشتغال و کار زیاد در تمام مسائل مشکل حکمت موجود در کتب «شیخ رئیس و فلاسفه اشراق و کتب ملاصدرا» استحضار تام دارند. برای من اتفاق نیفتاده است که مشکلی را از ایشان سؤال کنم و احتیاج به مطالعه داشته باشند. در فهم مسائل فلسفی خصوصاً افکار مخصوص ملاصدرا بسیار خوش سلیقه و مستقیم و دقیق النظرند. یکی از خصائص مهم آقای قزوینی مهارتشان در تدریس است، به اندازه ای مطالب علمی را عالی تقریر می کنند و از طرق و جوانب مختلف راه فهم در تقریر برای شاگرد باز می کنند و در تقریر چنان کروفر دارند و چنان با طلاقت لسان و عنایت بیان به حد اعلا مطالب علمی را تقریر می کنند که شاگرد در درس احساس طرب می کند.

تهرانی و آقای آقا میرزا احمد آشتیانی و آقای آقا میرزا محمود آشتیانی و آقای حاج آقا روح الله خمینی [۱] و آقای حاج سید محمد حسین طباطبائی - ادام الله تعالی اظلالهم - از اساتید حکمت الهی در این عصرند .

آقای قزوینی مدتها در قم مدرس رسمی بود و بعد از ایشان حاج آقا روح الله خمینی به تدریس این فن اشتغال داشت و در همان زمان مرحوم آقا شیخ محمد علی اصفهانی شاه آبادی در قم تدریس می نمود و مدتی هم آقا میرزا علی اکبر

[۱] دانشمند محقق آقای سید کاظم عصار از فضلا و دانشمندان به نام این زمانند که در علوم معقول و منقول دارای تحصیلات عالیہ اند و از اساتید مسلم این دو رشته اند، در معقول از شاگردان آقا میرزا هاشم و آقا میرزا حسن و در منقول بعد از مدتی تحصیل در تهران و مدتها در نجف اشرف به درس مرحوم شریعت اصفهانی و آقا سید محمد کاظم یزدی و آقا ضیاء الدین عراقی حاضر و از فضلاء درجه اول به شمار می رفتند و در فلسفه مهارت کامل دارند و سالیان دراز است که به تدریس کتب عقلی «شرح منظومه و اسفار و اشارات» اشتغال دارند . آقای عصار مردی خوش خلق و گرم و نیک محضر و مواضع است .

استاد علامه حاج آقا روح الله خمینی زعیم بزرگ شیعه از علما و دانشمندان متفکر و بزرگ این عصرند و در معقول و منقول سالیان متمادی تدریس کرده اند ، مدتها در قم شرح منظومه و اسفار تدریس می نمودند . در این اواخر متمحض در تدریس فقه و اصول شدند و در مدت کمی حوزه تدریس آن جناب در فقه و اصول پرجمعیت تر از دروس تمام اساتید قم شد ، حقیر مدت بیش از یکسال و نیم به درس اصول معظم له حاضر شده است در کثرت تحقیق و تدقیق نظیر ندارند . آقای خمینی در فهم کلمات ملاصدرا قریحه مخصوص دارد ، از آن افراد نادری است که در علم معقول و منقول هر دو استاد است و شاگردان زیادی را تربیت کرده است . حوزه درشش بارونق ترین حوزه های تعلیماتی قدیم است .

استاد علامه آقای حاج سید محمد حسین طباطبائی در معقول شاگرد مرحوم آقا سید حسین بادکوبه ای و در منقول از تلامیذ آقا شیخ محمد حسین اصفهانی و آقا میرزا حسین نائینی است . در حوزه قم در هر دو رشته معقول و منقول تدریس می نمایند ، حقیر ، مدت ۷ سال به درسهای تفسیر و اصول فقه و فلسفه معظم له حاضر شده است و اکنون مدرس رسمی فلسفه و مشعل فروزان علوم عقلی در حوزه علمی قم آن جناب می باشند .

یزدی حکمی کتب عقلی را در قم تدریس می کرد.

\*\*\*

همانطوری که قبلاً بیان کردیم مرحوم جهانگیر خان قشقایی بعد از تکمیل تحصیل خویش در عرفان و حکمت در محضر آقا محمد رضا قمشه ای به اصفهان مراجعت کرده است. مرحوم جهانگیر خان در مدرسه صدر اصفهان تدریس می کرد و آقا شیخ محمد خراسانی «گنابادی» معروف به حکیم از شاگردان خان است.

آقا شیخ محمد کتب شیخ رئیس «شفا و اشارات» و کتب شیخ اشراق و ملاصدرا را تدریس می نمود و در ریاضیات و طب قدیم استاد بوده است.

آقا شیخ محمد سنه (۱۳۵۵ هـ. ق) در اصفهان درگذشت. از قرار نوشته شاگرد فرزانه و دانشمند او آقا میرزا جلال الدین همایی به فوت این مرد بزرگ تدریس حکمت و عرفان در اصفهان تعطیل شد. اصفهان تا این اواخر مرکز تدریس علوم مختلف بود. دانشمندان بی حد و شماری از این سرزمین برخاسته اند، مرکز تدریس فلسفه و عرفان در ایران از زمان میر محمد باقر داماد تا واسط قاجاریه اصفهان بود، بعد از رونق یافتن شهر تهران و تجمع افاضل در پایتخت، تهران مرکز تدریس فلسفه شد، بعضی از اساتید، کم کم اصفهان را ترک کردند و عده ای هم، این جهان را وداع گفتند و کسی جای آنها را نگرفت.

در عصر جهانگیر خان - اطاب الله ثراه - روحانی عظیم القدری به نام آخوند ملاحسین کاشی در مدرسه صدر اصفهان به تدریس علوم مختلف از جمله فلسفه اشتغال داشت. این مرد جلیل القدر در علم معقول و منقول از اساتید بود و حوزه درسی بارونقی داشته است. [۱]

\*\*\*

[۱] مرحوم استادان علامه آیت الله عظیم الشان آقای حاج آقا حسین بروجرودی - قدس الله روحه - بزرگترین مرجع تشیع در اعصار اخیر در رشته معقول و کتب فلسفی از تلامیذ آخوند کاشی و جهانگیر خان قشقایی بوده اند و از هر دو تجلیل فراوان می نمودند.

شهر سبزوار در زمان حاج ملاهادی سبزواری مدتها مرکز تدریس فلسفه بود و حاجی شاگردان زیادی تربیت کرده است. شهر مشهد مرکز استان خراسان سالیان متمادی مرکز تدریس علوم اسلامی از جمله فلسفه و عرفان بود.

مرحوم آقا بزرگ شهیدی «حکیم» (م- ۱۳۵۵ هـ. ق) از احفاد مرحوم آقا میرزا مهدی شهید، شاگرد معروف آقا باقر بهبهانی- قدس سره- که اولاد او خانواده‌های بزرگی را در مشهد تشکیل می‌دهند، در حوزه علمی مشهد مدتها مدرس رسمی فلسفه بود. آن مرحوم از بنی اعمام حاجی میرزا حبیب خراسانی عالم و شاعر عارف مشهور است. آقا بزرگ علوم عقلی را در تهران تحصیل نمود و مدتها در مشهد به تدریس کتب عقلی اشتغال داشت.

مرحوم حاجی فاضل خراسانی (م- ۱۳۴۲ هـ. ق) در علوم عقلی از تلامذه مع الواسطه حاجی سبزواری و در فقه و اصول شاگرد مرحوم میرزای بزرگ آقا میرزا حسن شیرازی بود. مدتها در مشهد به تدریس فقه و اصول و حکمت اشتغال

آقای بروجردی در جامعیت و کثرت اطلاع در فنون مختلف در بین دانشمندان کم نظیر بودند. در شهر بروجرد مسقط الرأس خود بعد از مراجعت از نجف کتب عقلی را هم تدریس می‌نموده‌اند. مرحوم آقای بروجردی بین حافظه قوی و دقت فراوان جمع کرده بود. حقیر، مدت هفت سال توفیق حضور در درس آن مرحوم را داشته است، در مسائل علمی استقلال داشت و ملالی صاحب نظر بود.

آقای بروجردی علاوه بر تبحر کامل در رشته‌های فقه و اصول و رجال و تفسیر و کلام و حدیث و معقول و تاریخ و ادبیات، مردی بزرگ روح و صاحب شخصیت و با عظمت و نیک نفس بود. با همه عظمت شخصی که داشت نسبت به بزرگان، زیاد احترام می‌نمود. آقای بروجردی مردی کاملاً متعبد و زاهد و متقی و حریص در ترویج دین بود، آثار زیادی از خود باقی گذاشت.

این مرد بزرگ نمونه‌ای از احاطه و اکابر قدماء امامیه- رضوان الله تعالی علیهم- بود، شخصی مستقل و متکی به خود و خدای خود بود. اقبال و ادبار مردم او را دگرگون نمی‌ساخت و تغییر حال برای او به وجود نمی‌آورد.

داشت و از اساتید مسلم هر دو رشته محسوب می شد و از دانشمندان جامع و متفنن به شمار می رفت. با درگذشت او و معاصرش آقا بزرگ حکیم - قدس الله روحهما - درس فلسفه و حکمت در حوزه علمی مشهد تعطیل شد و به واسطه پیدایش برخی از مردمان کج سلیقه و معوج و غیر مستقیم، یکعهده مخالف فلسفه و دشمن معارف و علوم اسلامی جای محصلین با ذوق و محقق و دانشمندان متفکر و مستقیم را گرفتند و به جای تعمق و تفکر در معارف اسلامی بنای تکفیر و ناروا گفتن را نسبت به مفاخر عالم دانش و علم و جهان اسلام و تشیع گذاشتند. [۱]

\* \* \*

قبل از مرحوم حاج فاضل و آقا بزرگ حکیم دو نفر استاد در مشهد به تدریس فلسفه مشغول بودند که در این فن شریف از اساتید بزرگ و عالیقدر به شمار می روند، یکی مرحوم آقامیرزا محمد سروقدي خادم باشی کشیک سوم آستان ملائک پاسبان حضرت ثامن الانمه علیه السلام و دیگری مرحوم آخوند ملاغلامحسین شیخ الاسلام. این دو بزرگوار از شاگردان حکیم دانا و کامل حاجی سبزواری (قده) بوده اند و ظاهراً حاجی فاضل از شاگردان این دو نفر بوده است.

آخوند ملاغلامحسین در علوم ریاضی نیز ماهر بوده است و در علوم ریاضی و عقلی استاد حاج میرزا حبیب خراسانی عارف و مجتهد معروف است، آقامیرزا

[۱] استاد علامه و دانشمند محقق و بزرگوار آقای آقا میرزا سید حسن بجنوردی که از دانشمندان جامع در رشته های معقول و منقولند، در علوم عقلی از تلامذ آقا بزرگ حکیم و حاجی فاضل خراسانی اند، آقای آقامیرزا حسن دارای هوش و استعداد کم نظیر و حافظه ای محیر العقول است. حقیر، در ایام اقامت در نجف اشرف مدت ها به درسهای فقه و اصول آن جناب حاضر شده است. معظم له از آن افراد نادری هستند که در رشته های معقول و منقول استادند «هو البحر من أي النواحي ایته».

در فقه و اصول از اعظام تلامذ آقا ضیاء الدین عراقی و آقا میرزا حسن نائینی و آقا سید ابوالحسن اصفهانی اند و سالیان متمادی است که به تدریس فقه و اصول خارج اشتغال دارند و از علمای محقق و بزرگ امامیه اند.

محمد سروقدی نیز در انواع و اقسام حکمت مهارت داشته است و مدتها در مشهد رضوی به تدریس اسفار اشتغال داشته است، گویا حاج فاضل خراسانی از شاگردان مرحوم سروقدی است.

یکی دیگر از تلامذ سبزواری آخوند ملا عبدالکریم خبوشانی است که در شهر قوچان ساکن بود و در همان شهر به رحمت ایزدی پیوست، حواشی مختصری به منظومه دارد.

این بود بیان مختصر ترجمه‌ای از دانشمندان عالی مقام و عرفای عظام بعد از صدر المتألهین و افاضل و اعلامی که قسمتی از معارف اسلامی توسط آنان منتشر شده است، ما به طور اختصار از آنها یاد نمودیم و به طور تفصیل متعرض احوال و آثار آنها در آینده خواهیم شد. خداوند همه آنها را غریق رحمت خویش بگرداند و با ائمه معصومین محشور نماید - رحم الله معشر الماضین -.



بر خود لازم می‌دانم که از جناب آقای آقا میرزا جلال الدین همایی استاد عظیم الشان دانشگاه تهران - ادام الله علوه و مجده و أضاء فی سماء العلم بدره - که حقیر را مورد عنایت خاص خود قرار دادند و مقدمه‌ای نافع و تحقیقی بر این کتاب نوشتند تشکر کنم. من به سهم خود از این مقدمه متع استفاده کردم و مقدمه خود را «در کیفیت نشر فلسفه بعد از میرداماد و میرفندرسکی» بعد از مطالعه مقدمه آقای همایی کامل نمودم، باشد که دیگران هم استفاده کنند.

ولولا اللطف والإحسان منه لما طاب الحديث ولا الكلام  
این مقدمه، نگارنده را وادار نمود که در آینده علاوه بر آنچه که در این مقدمه نوشته است، شرح حال مبسوطی از ملاصدرا و معاصران او که مبدأ خدمات علمی شده‌اند به رشته تحریر درآورد و ترجمه مفصلی نیز از دانشمندانی که بعد از ملاصدرا به وجود آمده‌اند با کیفیت سیر افکار ملاصدرا در انظار حکمای بعد از او تهیه نماید.

باید اذعان نمود که با مقدمه آقای همایی و نوشته این جانب تا اندازه‌ای راه از

برای محقق در این رشته باز شده است. عده ای گمان کرده اند که بعد از ملاصدرا هر حکیمی که پا به عرصه وجود گذاشته است تابع ملاصدرا بوده است، در حالتی که این معنی درست نیست. همانطوری که ذکر شده است، کثیری از دانشمندان بعد از ملاصدرا تابع مکتب حکمای قبل از ملاصدرا بوده اند. این مطلب را در رساله مستقل یا در مقدمه کتاب شواهد ربوبیه که در دست طبع است، مفصل تر از آنچه ذکر شد بیان خواهیم کرد.

آقای همایی «جلال الدین بن طرب بن همای شیرازی» یکی از افاضل و دانشمندان شیعه و اساتید بزرگ و محقق این عصرند که در علوم مختلف اسلامی مهارت دارند. معظم له تحصیلات خود را در شهر اصفهان که در زمان تحصیل ایشان بزرگترین حوزه علمی و جامع ترین مرکز تدریس علوم اسلامی بوده، به پایان رسانیده اند. از خصایص آن جناب است که بین قوت حفظ و دقت نظر جمع کرده اند. [۱]

[۱] خداوند معظم له را موفق به درک فیض از محضر اساتید مسلم در علوم متداول آن زمان نموده است که این موفقیت، شامل کمتر کسی می شود «فهنیئاً لجنابه تلك العطية الكبرى والنعمة العظمی». آقای همایی کتب ادبی: مغنی و مطول را پیش آقا شیخ علی یزدی - قدس سره - و شرح لمعه و قوانین را نزد مرحوم درچه ای «آقا سید مهدی» برادر مرحوم آقا سید محمد باقر درچه ای استاد آقای بروجرودی «حاج آقا حسین» زعیم شیعه و علم کلام و رجال و قسمتی از شرح لمعه را نزد آقا میرزا احمد مدرس اصفهانی - قدس سره - قرائت کرده اند. معرفت تقویم خاتون آبادی و شرح مفتاح قونوی مصباح الانس را از ملا محمد جواد آدینه ای - قدس سره - استفاده نموده اند، شرح کبیر ریاض تألیف آقا سید علی - رضی الله عنه - و جبر و مقابله و هیئت سطحی و استدلالی و شرح اشارات و شرح حکمة العین و شرح نفیسی و شرح اسباب «طب» و معالجات قانون «بوعلی» و ریاضیات و هیئت جدید و اسطرلاب و فن استخراج تقویم و فواید و مناجر شیخ انصاری «شیخ اعظم» را خدمت آقایان اساتید عظام جناب آقای حاج آقا رحیم ارباب دانشمند محقق و جامع معاصر - دامت ایام افاضاته - و آقا شیخ علی مفید و آقا میرزا ابوالقاسم احمدآبادی «پدر جناب آقای مؤید حکمت» و آقا میرزا علی آقای شیرازی و حاج میرسید علی جناب و آخوند ملا عبدالحکیم گزری صاحب تذکرة القبر - قدس الله ارواحهم - استفاده کرده اند.

آقای همایی بعد از تکمیل سطوح به درس خارج فقه و اصول مرحوم فردوس مقام علامه عظیم القدر حاج میرزا محمد صادق مدرس اصفهانی معروف به یزدآبادی که از اعظام تلامیذ سید محمد فشارکی و آخوند ملا محمد کاظم خراسانی بودند، حاضر شده و سالیان متمادی از محضر پرفیض آن جناب استفاده نموده‌اند و سطح کفایه الاصول آخوند خراسانی را هم خدمت آقا میرزا محمد صادق خوانده‌اند. مرحوم آقا میرزا محمد صادق بزرگترین مدرس عصر خود بوده و به کثرت تحقیقات و تدقیقات و جودت بیان و عذوبت لسان و سعه فکر و کثرت اطلاع معروف و مشهورند، مدتی هم در قم در زمان مرحوم حاج شیخ عبدالکریم تدریس می نمودند.

استاد رسمی آقای همایی در علوم عقلی و معارف الهی مرحوم حکیم عصر و فیلسوف زمان آقا شیخ محمد خراسانی گنابادی معروف به حکیم-اعلی الله قدره فی النشأتین العقلیه و المثالیه- شاگرد مرحوم عارف و فیلسوف ربانی جهانگیر خان قشقائی-رضی الله عنه و أرضاه- می باشد که حدود ۱۶ سال به درسهای شرح شمسیه و شرح اشارات «منطق و فلسفه» و شرح منظومه هر دو قسمت «منطق و حکمت» الهیات و طبیعیات و قسمتی از منطق شفای شیخ رئیس، شواهد ربوبیه و شرح هدایه و اسفار ملاصدرا و شرح فصوص و کلیات قانون و تحریر اقلیدس آن مرحوم حاضر شده‌اند و خود نیز گرمترین حوزه های تدریس مغنی و مطول و شرح شمسیه و شرح منظومه را داشته‌اند.

از مقدمه ای که بر این کتاب نوشته‌اند، بدون تردید و شک شناسائی کامل معظم له به فلسفه و عرفان اسلامی ظاهر و هویدا است. آقای همایی با آن که در ادبیات در بین معاصران شهرت کامل داشت علوم ادبی در مقابل کمالات و معلومات اساسی ایشان که از اساتید مذکور استفاده نموده‌اند به منزله کمال ثانی است و الحق آن طور که شایسته مقام علمی این مرد بزرگ است، مورد استفاده واقع نشدند و شاید بعضی از اوائل العقول گمان کنند که معلومات آقای همایی همان ادبیات فارسی و عربی است و دست بالا اطلاعاتی از افکار مولانا و سایر

شعراى متصوفه دارند، در حالتى كه در رشته هاى فلسفه و رياضيات و علوم نقلى تحصيلات اساسى كرده اند و اساتيد بزرگى را درك نموده اند. آقاى همائى داراى قريحه و ذوق شعرى سرشارى نيز هستند و «سنا» تخلص مى كنند.

در تصحيح اين كتاب از دو نسخه شرح مشاعر يكي نسخه كتابخانه مركزى دانشگاه تهران از كتب اهدائى جناب آقاى سيد محمد مشكات استاد دانشگاه تهران (ش-۸۴۶ ف ۲۸۲) علامت آن در پاورقى اين كتاب «د-ط» است و نسخه ديگر نسخه كتابخانه آستان قدس رضوى علیه السلام به علامت «آ-ق» (۴-۱۹۲) استفاده نموديم. در كتابخانه دانشگاه تهران دو نسخه از شرح مشاعر وجود دارد، آقاى مشكات اين دو نسخه را با يكديگر مقابله نموده اند. در واقع اين شرح با سه نسخه مقابله شده است.

در تصحيح متن از دو نسخه خطى ملكى خود و نسخه چاپى تهران (سنگى ۱۳۱۳ هـ. ق) استفاده نمودم و چون هيچ يك از نسخه ها بر ديگرى ترجيح نداشت و اختلاف نسخ هم در اين قبيل از كتابها خيلى كم است، كتاب را با همه نسخه ها مقابله نمودم. و هيچ يك را اصل قرار ندادم.

در پايان لازم مى دانم از استاد دانشمند و محقق آقاى دكتور على اكبر فياض استاد معظم دانشگاه تهران كه هميشه از راهنمايى هاى مفيد خود اين جانب را برخوردار مى نمايند، تشكر كنم.

الحمد لله على بلوغ ما قصدناه و حصول ما اردناه، وأسلم وأصلي على قدوة الانبياء والاصفياء، المبعوث إلى الأسود والاحمر من العرب والعجم، الناطق بلسان مرتبته وعين جمعه: «انا سيد ولد آدم» [۱] وسيلة الفيض والوجود، ذريعة

[۱] بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۳۲۵، ح ۲۱ به نقل از عيون أخبار الرضا عليه السلام ج ۲۴، ص ۳۲۲، ح ۳۳ به نقل از كنز الفوائد؛ مسند أحمد بن حنبل، ج ۳، ص ۶۴۸، ح ۱۰۹۷۲؛ صحيح مسلم، ج ۵، ص ۱۷۸۲، كتاب الفضائل ح ۳ (۲۲۷۸)؛ المستدرک على الصحيحين، ج ۳، ص ۱۲۴، كتاب معرفة الصحابة ج ۲، ص ۶۰۰.

الخير والوجود، محمد صلى الله عليه وآله وأولاده وأوصيائه المقتبسين من مشكاة  
 أقواله وأفعاله، لاسيما النور الساطع والبدر اللامع الذي روحه واسطة لخروج  
 الكلمات الإلهية من عين الجمع إلى مقام التفصيل، خاتم الولاية المطلقة المحمدية  
 وعين الحقيقة الاحمدية علي بن أبي طالب صلوات الله عليه وعلى أولاده الوارثين  
 من علمه .

سيد جلال الدين آشتياني

١٣٧٦



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## مقدمه شارح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد [۱] لله الذي تجلّى لذاته بذاته، فظهر صفاته، و تلمّمت الصفات،

---

[۱] حمد به اصطلاح اهل عرفان<sup>۱</sup> عبارت است از اظهار کمالات محمود و ابراز انصاف او به نعوت جمال و صفات کمال. حمد بنا بر تجلیات و ظهورات و تعینات حقیقت وجود «مقام حق» دارای مراتبی است:

مرتبه اعلای حمد عبارت است از حمد حق ذات خود را به اعتبار ظهور ذات از برای ذات و علم ذات به ذات. حق در این مرتبه، ذات خود را در حالتی که مستغرق در جمیع کمالات و صفات و محیط به جمیع فضائل و نعوت است شهود می نماید. این مرتبه، اصل و مبدأ و منبع جمیع تعینات است. حمد حق ذات خود را در این مقام، جامع همه محامد است و همه محامد مستغرق در این مرتبه می باشند. حق در این مشهد همه حقایق را شهود می نماید، ولی «شهود المفصل مجمل»، عالم به همه حقایق و جودی است به عین علم به ذات.

حمد حق در این مرتبه عبارت از اظهار کمالات خود بر خود است.

دی عشق نشان بی نشانی می گفت	اسرار کمال جاودانی می گفت
اوصاف جمال خویش بنی من و تو	با خود به زبان بی زبانی می گفت

---

۱. ر. ک: إحصاز البیان، صص ۱۶۱-۱۶۸ التجلیات، ص ۱۶۰ تأریلات الکاشانی، ج ۱، ص ۹؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، صص ۲۹۱-۲۹۲ ابن ترکه، همان، ج ۱، صص ۳۸-۴۱؛ خوارزمی همان، ۵۳-۵۷؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، صص ۷۴-۷۷؛ روح البیان، ج ۱، صص ۱۰-۱۲.

شهود کمال ذاتی اطلاقی در مقام احدیت، سبب شهود کمال دیگری است که از آن در لسان عرفا به کمال اسمائی تعبیر شده است. از مشاهده این کمال، رقیقه عشقیه ای بین کمال ذاتی اطلاقی و کمال اسمائی (مستجن و مندمج در احدیت) حاصل گردید که موجب تجلی حق در مقام واحدیت گردید. این مرتبه عبارت است از مقام ظهور ذات برای ذات با شهود اتصاف ذات به جمیع اسمای حسنی و صفات علیا، حق به نحو تفصیل همه کثرات را در این مقام شهود می نماید «شهود الجمل مفصلاً».

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
حمد حق در این مرتبه عبارت است از اظهار کمالات و صفات خویش به نحو تفصیل و اظهار ماهیات و اعیان ثابته و شهود آن حقایق در مقام واحدیت به نحو بسط و تمیز حقایق از یکدیگر. منشأ ظهور اعیان ثابته «مستجن در غیب هویت وجود» فیض اقدس است. مرتبه ثالث عبارت است از تجلی حق به صور اعیان در موطن خلق، علت این تجلی، طلب ناشی از تجلی حیی و طلب استعدادی اعیان و ماهیات کونیه است. این دو طلب، علت تجلی حق به فیض مقدس است که از آن به تجلی ایجادی و رحمت عامه و فیض مقدس و رحمت عامه امتنائیه و جویبه و رحمت واسعه و حق مخلوق به و مشیت ساریه تعبیر شده است، کما این که از مقام واحدیت به تعین ثانی و مقام قاب قوسین و حقیقت محمدیه ﷺ و برزخیت ثانیه و از مقام احدیت به مرتبه تعین اول و مقام جمع الجمع و برزخ البرازخ و حقیقه الحقایق و حقیقت محمدیه و افق اعلا و مقام او ادنی تعبیر نموده اند.  
مراتب وجودی از عقل اول تا هیولای اولی، حقیقت حق تعالی را به اظهار کمالات ذات و صفات و افعال، حمد می نمایند.

خوبان که فریب عقل و جانند همه در عشق تو شهره جهانند همه

هر چند به حسن دانستند همه اوصاف شمایل تو خوانند همه

نزد عقل مضاعف و فکر مستنیر و ذوق تام، جمیع مراتب وجود هم حامد و هم محمودند، چون اصل وجود، واحد است به وحدت حقه اطلاقیه که دارای مقام قبض و بسط و اجمال و تفصیل است. وجود با آن که واحد شخصی است به اعتباری ظاهر و به اعتباری مظهر

فحدث فعاله فجعلها سحاباً لشمس حقيقته، الالحاد بذاته والواحد بصفاته،

است «و هو الظاهر والمظهر».

در چشم عیان، شاهد و مشهود تویی  
در قبله جان، ساجد و مسجود تویی  
بی نام و نشان، قاصد و مقصود تویی  
بی گوش و زبان، حامد و محمود تویی  
«و هو الحامد والمحمود جمعاً وتفصيلاً، و ظاهرأ و باطنأ، و غیبأ و شهادة»

لقد كنتُ دهرأ قبل ان يُكشف الغطاء  
اخالك اتي ذاكرك شاكرك  
فلما اضاء الليلُ اصبحتُ شاهدا  
بأنك مذكور و ذكر و ذاكر

اشرف مراتب حمد، حمد حق است ذات خویش را در مرتبه جمع و تفصیل. بعد از این مرتبه حمد حقیقت محمدیه ﷺ به اعتبار بطون و ظهور و جمع و تفصیل است. بعد، حمد عقل اول تا انتهای قوس نزول، وجود هر چه کامل تر باشد حمد آن نامتر و شریفتر خواهد بود. بیان موضوع له اسم الله.

در این که موضوع له اسم «الله» چیست اختلاف است، بعضی از کُمل، «الله» را موضوع از برای ذات مطلق عاری از جمیع فیود دانسته اند<sup>۱</sup>، یعنی مقام لابشرط وجود (لابشرط مقسمی عاری از قید لابشرطیت) یعنی حقیقت وجود «من حیث هی هی» بدون تقید به اطلاق و تقیید. حتی آن است که اسم الله وضع شده است از برای ذات وجود به اعتبار اتصاف آن به نعوت جمال و صفات کمال<sup>۲</sup>، برای آن که حقیقت وجود بدون اعتبار تعین و لحاظ اسمی و رسمی مقام ذات است. در آن مرتبه اسم و رسم و تعین، اعتبار نمی شود، لذا از مقام ذات به غیب الغیوب و مقام لا اسم له و لا رسم له و غیب مطلق و عنقاء مغرب تعبیر نموده اند، بلکه مقام ذات و حقیقت لابشرط وجود، ماحی جمیع تعینات است.

۱. محقق کاشانی و قیصری و شهید ثانی و میر شریف جرجانی - قدست أسرارهم - به این قول قائلند. ر. ک: معجم اصطلاحات الصوفیه، ص ۵۴، ذیل عنوان «الاسم الأعظم»؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۲۹۲؛ التعریفات، ص ۲۸، رقم ۱۱۶۳ درود آبادی، شرح الأسماء الحسنی، ص ۵۰ به نقل از شهید.  
۲. ر. ک: إعجاز البیان، صص ۱۶۸-۱۷۹ معجم اصطلاحات الصوفیه، ص ۵۴، ذیل «الاسم الأعظم» و ص ۶۱۶۰ پاورقی؛ لطائف الإعلام فی إشارات أهل الإلهام، ص ۹۲؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، صص ۲۹۲ و ۱۱۵۳؛ خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۶۵؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۲۷۵؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، صص ۳۴-۳۹.

مُبْدِعُ العقول بقدرته، و مخترع الاشياء بحكمته، المحجوب ان تبلغه الاوهام، المستور ان تضبطه العقول و الافهام، احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور، و هو بالعز مذكور، و بالفخر مشهور و الصلاة على نبيه المحبور، الرسول المنذر، و النبي المبشر، الخاتم لما سبق، و الفاتح لما اغلق، و المعلن الحق بالحق، الامين المامون، و الخازن علم الخزون، مظهر الذات، و الظاهر فيه الصفات، البرزخ الجامع بين الوجود و الإمكان [۱]، و الحد المشترك بين القدم و الحداث، المجتبى من الخلاق، و المعتم لشرح الحقائق، المبعوث ليتم مكارم الاخلاق، و آية الله العظيم في الآفاق.

و السلام على من شرح عنه الاكوان، و ظهر له الحداث، سيد الكونين، و مستكمل الثقلين، نور الله الباهر في العالمين، الظاهر في النسائين، ابي الحسين، قاسم الجنة و النار، و على عترته الاطهار، ما يدور الفلك الدوار. أما بعد، فيقول الفقير الفاني، محمد جعفر بن محمد الصادق اللاهيجاني: فإن الزمان لما تقاصرت اذياله، و كادت ترتفع بانكشاف الحق اسباله، و ازدحم أكثر اهل دهرنا على الجهالة، و بمصدوقه «الناس أعداء لما

كس ندانست كه منزله معشوق كجاست

آنقدر هست كه سانگ جرمى می آید

بنابر آنچه كه ذكر شد لفظ «الله» وضع شده است از برای ذات به اعتبار انصاف آن حقیقت به جمیع اسمای حسنی و صفات علیا «و سیاتی زیاده تحقیق لهذا إن شاء الله تعالی شأنه العزیز».

ما، در فرق بین مقام احدیت و واحدیت و کیفیت تجلی حق در این دو موطن، - تجلی ذات از برای ذات و نحوه ظهور صفات از تجلی ذات و چگونگی پیدایش افعال - کیفیت تجلی ذات را بیان کردیم.

[۱] ما، در بیان کیفیت برزخیت حقیقت محمدیه ﷺ بین وجود و امکان، این معنا را بیان خواهیم نمود.

جهل»، سعی فی تخریب حقّ المعرفة، و سموّ الحکمة المستحسنة بالکتاب والسنة بالضلالة، حتی کاد لکفرانهم ان یستتر بالمرّة کما قیل بالفارسیة:

شکر نعمت، نعمت افزون کند کفر نعمت، از کفت بیرون کند

ونرجو من الله ان يتمّ نوره، اقبل علیّ جماعة من اصحاب الخلّة و الصفا، و ارباب الذوق و الوفاء، سلاک مسالك التحقيق، المؤيدين بالتوفيق - کثر الله امثالهم - ان اشرح لهم رسالة «المشاعر» المنسوب إلى البحر الزاخر و النور الباهر، الشيخ الكامل و العالم العامل، المرتقي بمدارج اليقين، صدر الملة والدين - قدس الله روحه و کثر من عنده فتوحه [۱] - بما یسرّ الله لی من فهم ما هو الحقّ و الصواب، معتصماً بالله الوهاب [۲].

و لنبدأ قبل ان نشرع فی المقصود بتعریف الحکمة و انقسامها و بیان اقسامها اصولاً و فروعاً و فائدتها و موضوعها إجمالاً؛ لئلا یكون الإنسان لغاية الجهل کارها لها و محروماً عن فوائدها، و لیحیط بمسائلها إجمالاً.

[۱] فیوضه (آق).

[۲] در نسخه موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران اهدایی آقای سید محمد مشکات این عبارت موجود است «فخطر ببالی ان ازیّن هذه الرسالة باسم من اختاره الله و اصطفاه من جناب القدس الازلي السرمدي، فعرض علیه فی بدو الامر طیبات العالم العلوي و کان هو مقبلاً بشرائره ظاهراً و باطناً إلیه، ثم عرض علیه حطام العالم السفلي و کان هو مدبراً باطناً و ان کان مقبلاً ظاهراً لصلاح الخلق لیكون به مصوناً من النقصان، فلما علمت أن هذه الاحوال فی هذه الزمان مخصوصة بواقف اسرار اللاهوت، و عارج معارج الناسوت، صاحب فناء الفناء، و ناصب لواء البقاء، مسافر مراحل الجبروت، و مجاور منازل الملكوت، العالم العامل، و البحر الكامل، مروج الشریعة، مکمل الطريقة، الحاج میرزا آقاسی - دام ظله العالی - فادرج اسمه الشریف فیها تزییناً لها. و لنبدأ قبل ان نشرع بالغ» این عبارت در بیشتر از نسخ موجود نیست.

فاعلم أنّ الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية .

و هي تنقسم أولاً باعتبار الطريق و المسلك إلى حكمة المشاء و الرواق و الإشراق ؛ لأنّ طريق معرفة العقل بالأشياء إمّا نظراً فكريّ، أو كشفاً إلهيّ، أو إلهام غيبي .

و الأول: هو حكمة المشاء، و رسوم صاحبها المشي بالاستدلال، و هو علمٌ يدور على العلوم الرسومية الجمهورية و هو أدنى مراتب العلم و الحكمة ؛ لأنّ النظر الفكري لا يبلغ إلا إلى أفق الوادي المقدس الذي هو أرض القلب المعنوي، فكان صاحبها قرع باب الغيب ليفيض عليه المطلوب، فلا ينكشف المطلوب عليه عياناً، بل يظهر منه درّي نور اليقين علماً .

و الثاني: هو حكمة الرواق و هو علم يدور على الهداية من الله و حسن توفيقه، و يفتح الله على وجه صاحبه روزنة من رواق الملكوت، و هذا أوسط مراتب العلم و الحكمة ؛ لأنها من وراء حجاب السمع كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [١] و يظهر منه درّي نور اليقين علماً، ثم عينا لاحقاً .

و الثالث: هو حكمة الإشراق و هو علم يدور على الفهم بالله تعالى و الإلهام منه و به فصاحبه يبصر الأشياء بإشراف نور الوجود على قلبه، فظهر جميع ما في الصور الإلهية في هذه النشأة الإنسانية له، ففاضت برتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود فيفتح يتابع الحكمة من قلبه على لسانه، و هذا القسم أعلى مراتب العلم و الحكمة، و يظهر منه [٢] درّي نور اليقين علماً، ثم عينا،

[١] ق (٥٠): ٣٧.

[٢] إحاطة به معارف الهی و علم تام به حقایق اشیا در نهایت غموض است . علم به مسائل

ثم حقاً، ثم حقيقة الحقيقة إلى غاية التي قبل عنها - ليس وراء عبّادان قرية [۱].

فلسفه خصوصاً مباحث ربوبیات و معرفت اسما و صفات حق به حسب عقل نظری و عروج فکری از محالات است. و آنچه که به واسطه عقل حاصل می شود، عبارت است از ادراک مفاهیمی که حکایت ناقص و مبهم و غیر نام از واقعیات می نماید. علم به مفاهیم، مشار کثرت و منشأ غیریت وجدانی است. معرفت تام حاصل نمی شود مگر به علم شهودی و معرفت حضوری، علم شهودی و اشرافی، منشأ وحدت و باعث نفی جدایی و بینونت است، درجه اعلای علم به سبب اتحاد عالم و معلوم حاصل می گردد؛ چون سبب و علت جهل و مانع از کمال ادراک و شهود، همان غیریت وجدانی عالم از معلوم می باشد. هر چه اتحاد، شدیدتر و تام تر باشد، علم کامل تر است. کمال علم حق به اشیا از اظهار حقایق از غیب ذات ناشی است که از آن به کمال استجلا و استهلاک اشیا به واسطه ظهور وحدت در آن ها و مغلوب شدن کثرات از ظهور حکم وحدت تعبیر می نمایند، پس معرفت تام به حقایق اشیا حاصل نمی شود مگر بعد از فنای<sup>۱</sup> سالک در حق و استهلاک وجود مجازی تحت سطوات انوار حق. کَمَلٌ از اهل تحقیق به واسطه عروج معنوی و فنای در واحدیت و احدیت، همه حقایق را در حضرت علمی شهود می نمایند و از جمله حقایق، حقیقت حق است که بدون واسطه به قدر استعداد عارف واصل، مشهود می شود و حق را بلا واسطه به صریح ذات، شهود می نماید و حق به صریح ذات در او تجلی می نماید. «ایست عند ربّی یطمعنی و یسقینی»<sup>۲</sup>.

[۱] صدر المتألهین در المظاهر الإلهیه فرموده است: «معرفت حق تعالی سه مرتبه دارد: معرفت ذات حق و شناسائی صفات ربانی و معرفت افعال حق تعالی، چون حقیقت واجب و هویت مبدأ وجود، بسیط و از حیث شدت نورانیت و ظهور، غیر متناهی است و حقیقت او عین تشخیص و تعین است، شبه و مثل و ضد و حد ندارد. قوه عقلی از ادراک اشعه

۱. ر. ک: اسفار، ج ۱، صص ۱۱۳ - ۱۱۶.

۲. ر. ک: مستند أحمد بن حنبل، ج ۴، ص ۴۲۹؛ بحار الأنوار، ج ۶، ص ۲۰۸؛ همان، ج ۱۶، صص ۳۹۰ و ۴۰۳، ح ۱ به نقل از مناقب ابن شهر آشوب.

نور روی حق عاجز است، وصول به معرفت حق ممکن نیست مگر به واسطه فنای سالک در حق و لذا تفکر در ذات حق منهی عنه است «من تفکر فی ذات الله الحد، و من تفکر فی صفاته ارشد».

اما شناختن صفات حق در غموض به درجه معرفت ذات نمی باشد، چون صفات، مفاهیم عقلی هستند که بین موجودات مشترك می باشند، با این فرق که مصداق صفات در حق تعالی ذات او و در ممکنات، زاید بر ذات است.

در معرفت بعضی از صفات، غموض شدیدی است، نظیر کلام و سمع و بصر و استوای بر عرش و ابتلا و مُمَاكَرَت.

اما معرفت افعال حق دریایی است که می توان در آن شناوری نمود و از آنها به حق استدلال کرد ولیکن به اعتبار عقل نظری ادراک کامل افعال حاصل نمی شود، چون افعال مرتبط به صفات و صفات مرتبط به ذات اند»<sup>۱</sup>.

نگارنده، در حواشی بر المظاهر الإلهیه برای توضیح مطلب صدرالحکماء - قدس الله سره - چنین نوشته است: جمیع محققان از عرفا و حکما - وضوان الله علیهم اجمعین - اتفاق دارند که ادراک ذات به نحو اکتناه امکان ندارد، چون وجود صرف واجب، محیط به همه حقایق است و ادراک تام و اکتناه واقعی، فرع بر احاطه بر معلوم است و حق تعالی حدّ وجودی ندارد، از این جهت محیط بر همه است. بلکه حقیقت خداوندی در مقام ذات که از آن به مقام لا اسم له و لا رسم له و کنز مخفی و عنقای مغرب تعبیر شده است، از هر تعینی عاری است و به هیچ نحو از انحاء علم چه حضوری و چه حصولی ادراک نمی شود «و الوجود إذا كان تعیناً و تشخصاً بنفس ذاته - مع أنه شاهد علی کل شیء، و اظهر من کل ظاهر، و به یعرف کل مجهول - لایمکن إدراکه لغایة ظهوره و کمال نوره و سته»<sup>۲</sup>.

اما ادراک حق به وجه «نه به نحو احاطه و سلطه» به علم حصولی و حضوری ممکن الحصول است. ادراک حق به علم حصولی آن است که انسان از مشاهده معالیل امکانی و استدلال از

۱. همان، ص ۶۲-۶۶.

۲. همان، ص ۶۲-۶۳.

ممکنات، صورت علمیه ای کسب نماید که از حق حکایت نماید.<sup>۱</sup> ادراک حق به علم حضوری از برای هر موجودی ثابت است، چون وجود واجبی مبدأ ظهور همه ممکنات و سبب وجود همه اشیا و مقوم جمیع کاینات است و به حسب فعل و نشان، ساری در همه اشیاست، چون ظهور همه اشیا به اوست، پس ظاهرتر از هر چیزی است.

همه عالم ز نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا

زهی نادان که آن خورشید تابان ز نور شمع جوید در بیابان

هر موجود امکانی، اول حق را ادراک می نماید و از ادراک حق، به ذات خود علم پیدا می نماید، این مسأله از غوامض مسائل حکمی است.<sup>۲</sup>

صدرالدین قونوی در تفسیر فاتحه گفته است: «ولا خلاف في استعالة معرفة ذاته تعالى من حيث حقيقتها لا باعتبار اسم او حكم او نسبة او مرتبة. والتحقيق الاثم افاد انه متى شئ أحد من معرفتها رائحة ذلك بعد فناء رسمه و انحاء حكمه و تعينه اسمه و استهلاكه تحت سطوات انوار الحق و سبحات وجهه الكريم».<sup>۳</sup>

اما معرفت صفات حق تعالی، تعقل صفات حق در عرصه فکر انسانی از حیث اطلاق حقیقی محال است، چون وجود در مقام احدیت عین علم و قدرت و سایر کمالات است. در این مقام همه عناوین و اوصاف مستهلکند.

معرفت افعال حق تعالی از طریق علم حصولی به وجه ممکن است، چون مدرك در علم حصولی مفاهیمی می باشند که از خارج حکایت می نمایند و معرفت به نحو اکتناء حاصل نمی شود مگر به ادراک وجود خاص از طریق شهود حضوری و اتصال و اتحاد با علت وجودات خاصه «ذوات الاسباب لا تعرف إلا باسبابها».

کسانی که مورد عنایت ازلی واقع شده اند و داخل حریم شهود گردیده اند، مبدا وجود را

۱. همان، ص ۶۳.

۲. ر. ک: الأسفار، ج ۱، صص ۱۱۳-۱۱۹؛ همان، ج ۳، ص ۴۰۰؛ «إن العلم بذی البنا لا یحصل إلا من العالم بمبدئه الخ»، «إن علمنا بنفوسنا لما كان عین وجود نفوسنا الخ».

۳. إصباح الزلیان، ص ۱۵۹.

و يسمّى حكمة الرواق بعلم التأويل والكشف، و حكمة الإشراف بعلم التفهيم والإلهام، و علم التفهيم يسمّى بالحكمة اليشريعة المصطفوية كقوله ﷺ: «أنا دار الحكمة و عليّ بابها» [۱] الا معاشر طلابها فاتوا البيوت من ابوابها.

اعلموا إخواني أنّه بانسراح الصدر يحصل علم التأويل والكشف، كقوله ﷺ مشيراً إلى صدره الذي ضربه بيده: «إنّ هاهنا لعلوماً جمّة لو وجدت حاملها» [۲] و بالنّكت في القلب يحصل الإشراف و الإلهام، و أشير إلى الثلاثة جميعاً في قوله تعالى: «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً» [۳] و الاخير هو حكمة المشاء.

و ثانياً إلى عمليّ و نظريّ، فالعمليّ ثلاثة أقسام: علم الاخلاق، و علم المنزل، و علم السياسة. و فائدة العملية مطلقاً تحصيل الخير و موضوعها النفس الإنسانية.

و الحكمة النظرية تنقسم إلى أصول و فروع، أمّا الاصيلي فهو ما يُبحث فيه

مشاهده نموده و از شهود ذات، شهود اسما و صفات برایشان حاصل می شود و از شهود اسما و صفات - که نسبت به آثار حق به منزله ریشه و اصل است - أفعال را مشاهده می نمایند و حق را شاهد و دلیل بر هر چیزی قرار می دهند.

[۱] این حدیث با عبارات مختلف نقل شده است و مضمونش متواتر بین فریقین است، جهت اطلاع از مصادر آن رجوع شود به: بحار الأنوار، ج ۴۰، صص ۲۰۰-۲۰۷؛ ملحقات إحقاق الحق، ج ۵، صص ۵۲ و ۴۹۶-۵۰۱؛ همان، ج ۱۶، صص ۲۷۷-۲۹۷؛ همان، ج ۲۱، صص ۴۲۸-۵۱۵.

[۲] عبارات حدیث اینطور است: «إنّ هاهنا لعلماً جمّاً لو أصبت له حملة».

ر.ك: نهج البلاغة، ص ۶۸۶، باب المختار من حکم أمير المؤمنين ﷺ، الرقم ۱۴۷.

[۳] الشوری (۴۲): ۵۱.

عن قسم من موضوع ذلك العلم من الحيثية المعتبرة في موضوعه كعلم الحيوان مثلاً، فإنه من أصول الطبيعي أو يُبحث فيه عن قسم من اقسام موضوعه الذي هو الجسم الطبيعي من حيث إنه ذو طبيعة . و الفرعي ما يبحث فيه عن قسم من موضوعه من حيثية أخرى، فإنه يبحث فيه عن احوال بدن الإنسان الذي هو قسم من موضوع الجسم الطبيعي من حيث الصّحة و المرض، فهو من فروع العلم الطبيعي .

و قد حصر الاقدمون الحكمة النظرية في المنطق و الطبيعي و الرياضي و الإلهي .

و فائدتها استكمال القوة النظرية من النفس بإدراك الحق في سائر الاشياء حتى تصير النفس الإنسانية، كأنها مرآة محاذية للموجودات ينطبع فيها صور حقائقها وتستعدّ بذلك للسعادة القصوى الأخروية و الوصول إلى اللذات الباقية الابدية .

ولما كان ما نحن بصدد أن اشرحه في العلم الإلهي، ذكرنا أصولها و فروعها و موضوعها، و تركنا البواقي خوفاً للإطناب .

العلم الإلهي أصوله خمسة : الأول يسمّى بالعلم الكلّي و يبحث فيه عن الأمور العامّة مثل الوجود و العلة و المعلول . الثاني ما يبحث فيه عن مبادي العلوم الموضوعيّة تحت . الثالث إثبات العلة الأولى و وحدانيته و ما يليق بجلاله عزّ شأنه . الرابع إثبات الجواهر الروحانية و كيفية ارتباط الأمور الأرضية بالقوى الفعّالة السماوية . الخامس كيفية نظام الممكنات و استنادها إلى المبدأ الأوّل عزّ و علا .

وفروعه : علم النبوة و الإمامة، و احوال المعاد و الثواب و العقاب و السعادة الروحانية، و كيفية صيرورة المعقول محسوسة، حتى يرى النبي ﷺ الملك، و تعريف الإلهامات و الروح الأمين، و علم القيامة . و موضوعه

الموجود المطلق [۱] من حيث هو هو. و انا اشرح هاهنا ما ذكره المصنف بما هو

[۱] برای فلسفه و علم أعلا تعاریف زیادی را ذکر کرده اند: بعضی فرموده اند: «الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»<sup>۱</sup> برخی گفته اند: فلسفه عبارت است از علم به احوال اعیان موجودات خارجی به قدر الطاقة البشرية.<sup>۲</sup> برخی دیگر فرموده اند: «إنَّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليه والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا اخذاً بالظنّ» و التقليد بقدر الوسع الإنساني. و این شئت قلت نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية لتحصيل التشبّه بالباري».<sup>۳</sup>

چون نظر فیلسوف بحث از همه موجودات است، از مبدأ المبادئ تا آخرین سیر نزولی وجود که هیولای اولی باشد، ناچار موضوع علم خود را باید موجود مطلق قرار دهد و احوالی را که بر موجود مطلق طاری می شود و از عوارض ذاتیه موجود مطلق است، از مسائل این علم قرار می دهد. لذا فرموده اند احوالی که بر موجود مطلق عارض می شود از مسائل این علم محسوب است.

بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت چون موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیات، از حدود وجودات مترعد، موضوع این علم، حقیقت وجود بما هو وجود است. و مراد از وجود هم مصداق وجود است نه مفهوم وجود، برای آن که در این علم از وجوب ذاتی و وحدت حقیقت وجود و مباحث علت و معلول و هكذا بحث می شود، بی شک اینها از عوارض خارجیّه وجودند و بحث از مفهوم بدون آن که عبره و مرآت از برای حقیقت خارجیّه باشد، شأن حکیم و فیلسوف نمی باشد و اگر مفهوم، عبره از برای خارج باشد، موضوع و مورد حکم همان خارج است نه مفهوم و عنوان. بحث از ماهیات هم به اعتبار آن است که ماهیات از تعینات اصل حقیقت وجود می باشند. عوارض و احوالی که بر حقیقت خارجیّه وجود طاری می شوند و از شؤون ذاتیه وجودند از مسائل این علم بشمار می روند. اگر حقیقت وجود را «بنا بر قول فلهویون» صاحب مراتب متکثرة طولیه و عرضیه بدانیم،

۱. شرح المنظومة، قسمت فلسفه، ص ۷.

۲. کتاب حاضر، ص ۴.

۳. الأسفار، ج ۱، ص ۲۹.

اتصاف این حقیقت به وجوب و امکان از مسائل این علم می باشد .  
و اگر وجود را واحد شخصی و تشکیک را در مظاهر وجود دانستیم نه در مراتب، موضوع این علم، حقیقت حق است به اعتبار اتصاف آن حقیقت به نعوت ازلیه و صفات سرمدیه .  
مسائل علم عبارت است از کیفیت صدور کثرات از حق تعالی در قوس نزول و رجوع کثرات به حق تعالی در قوس صعود، و بیان اسمای الهی و این که هر اسمی اقتضای مظهري را دارد و هر مظهري از ظهورات اسمی یا اسمایی می باشد .

موضوع هر علم یا باید بین فی نفسه باشد یا در علم دیگر ثابت شود، چون فلسفه سمت سیادت بر جمیع علوم را دارد و علمی اعلا از فلسفه نیست، باید موضوعش فی نفسه بین باشد . چون موضوع علم در نفس علم اثبات نمی شود، اگر چه محقق مدقق صدر الدین قونوی و شارح کتاب وی حمزه فناری حنفی<sup>۱</sup> و بعضی دیگر از محققین و رجال فن در این مسئله اختلاف کرده اند و قول مشهور را قبول ندارند، ولی چون بیان صحت و سقم این قول موجب تطویل مقال است از بیان آن صرف نظر می نمایم .

اگر گفته شود بنابر آن که موضوع علم فلسفه حقیقت وجود باشد و مراد از حقیقت وجود هم حقیقت خارجی<sup>۲</sup> وجود باشد و حصول حقایق وجودیه هم در اذهان قطعی الاستحاله است، پس چگونه می توان گفت موضوع فلسفه بین است بنفسه .

جواب آن که موضوع این علم حقیقت وجود است نه حقیقت بشرط لا و نه لا بشرط قسمی، بلکه موضوع لا بشرط مقسمی می باشد که محیط است بر جمیع موجودات خاصه، اعم از موجودات اصلی<sup>۳</sup> خارجی و ظلیه<sup>۴</sup> ذهنیه، همین حقیقت ظاهر می شود در ذهن به کسوت ماهیات .

و مراد از بدهات آن است که این حقیقت مطلقه در مقام تنزل از خارج به ذهن در کسوت مفهومی که حاکی از سعه و اطلاق خارجیه آن اصل الحقیقه است، در تجلی و ظهور، به

۱ . مصباح الأنس، صص ۱۲ - ۱۳ «الموضوع ما یبحث فیہ عن حقیقته و عن الاحوال النسوبة إلیه و الأمور المعارضة الخ» .

كثير الجدوى بطور الخلط و المزج بعون الله و حسن توفيقه و أقول: لاحول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم.

مفهوم دیگر احتیاج ندارد و اینکه بعضی از محشّین اسفار گفته اند: مراد از اولیت ارتسام، ارتسام مفهومی است به اعتبار عنوان از برای خارج، حرفی تمام نیست. مبادی علم یا تصور موضوع است یا اجزای موضوع. این بود اجمالی در موضوع فلسفه و مسائل و مبادی، بیان نام و کافی آن با ذکر اشکالات در جای دیگر آید. اعلم انّ المصنّف لم یتمرّض للبحث عن مفهوم الوجود من حیث هو مفهوم من المفاهیم فی هذه الرسالة إلا علی سبیل الاستطراد فالمراد من قوله: «فی تحقیق مفهوم الوجود» هو المفهوم من حیث التحقق فی الخارج. و قوله: «إنّه غنیّ عن التعریف الخ» ای الوجود أعمّ من ان یكون بحسب التحقق او بحسب المفهوم<sup>۱</sup>. «ملا اسماعیل ره»

۱. ر. ک: کتاب المشاعر، حاشیه، ص ۱۰، چاپ سنگی.

# شرح رسالة المشاعر

ملاً جعفر لاهيجى



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## «الفاتحة: في تحقيق مفهوم الوجود و أحكامه و إثبات حقيقته و أحواله، و فيه مشاعرُ:»

أي في تحصيل أصل مفهوم الوجود و أحكامه تصوّراً و إثبات حقيقته أي التصديق بأنّ له حقيقةً و أحوالاً في نفس الأمر بمقتضى البرهان .  
واعلم أنّ الوجود [ ١ ] هو مُبدع المبدعات و مُنشئ الكلّ، و هو ذات لا يمكن أن يكون متكثراً أو متغيراً أو متقوماً بسبب، بل هو أصل الأشياء و صرف

---

[١] بيان هذا: إنّ الوجود بحسب نفس ذاته ليس من سنخ الماهيات الجوهرية و العرضية، ولا يتّصف بالإمكان و ما هو من سنخ الماهيات و الكلّيات الطبيعية، و بذاته طارد للعدم و متناقض له، و التعمينات الجوهرية و العرضية خارجتان عن حقيقة الوجود من حيث هي و عارضتان عليها بنحو خاص من العروض .

من و تو عارض ذات وجوديم      مُشَبَّك های مرآت شهودیم

ولما كان الوجود من حيث هو عارياً عن الانّصاف بالماهية، يكون واجباً بذاته و قيوماً بنفسه، و بذاته يقتضي الصرافة و ينفي الغيرية، و باعتبار ظهوره في مراتب الاكوان و تجلّيه في الأذهان تنبثق منه الماهيات، و هو بنفسه يقتضي أن يكون مجمّعاً للأسماء الحسنی و الصفات العليا، و هو الذي به يظهر كلّ شيء، و هو أظهر من كلّ شيء، و الحقّ أنّ الوجود بحسب الفعل و الظهور عين كلّ شيء. و عن عليّ عليه السلام: «ظاهر في غيب، و غيب في ظهور، ظهر فبطن، بطن فعلمن»<sup>١</sup> و قال أيضاً: «اعرفوا الله باللّه»<sup>٢</sup>.

---

١. عين ابن روائت در جوامع روائی یافت نشد ولی مضمون آن در نهج البلاغة، ص ٢١٨، خطبة ١٩٥ آمده است.

٢. ر. ك: التوحيد، ص ٢٨٦، باب أنّه عزوجل لا یعرف إلا به، ح ٣؛ الكافي، ج ١، ص ٨٥، باب أنّه لا یعرف إلا به، ح ١.

الحقّ، و به يتكثر الاشياء، و كلّ ما سواه من أفعاله [۱] و آثاره و احوال الوجود بعد التصور التامّ و ملاحظة أحكام الماهية من حيث هي و الفرق بين الحقيقة و بينها و ما هو المراد من الماهية، إذا كانت في مقابلة الوجود و ما هو أعمّ منهما ليسهل فهمها و فهم كلّ ما يتعلق بها، و يظهر به حقيقة أصالة الوجود و كون الماهيات بإزاء الوجود [۲] و اعتباريّتها، و ما معنى «ماشمت» [۳] كما اشتهرت، فخفاء التصديق لحفاء التصوّر لا ينافي ما ذكرنا، ولهذا في بيان التصديق ذكر ما هو سبب التصوّر فقط. و لعدم تفتّن هذا قال بعض الفضلاء [۴]: «بعض ما في الكتاب نظير الوعظ و الخطابة و ليس برهانياً».

### «المشعر الأول: في بيان أنّه غنيّ عن التعريف»

ظاهر هذه العبارة يفيد أنّ التعريف جائز لكن لا يحتاج ولا يفيد، كما يدلّ

[۱] احواله (د-ط).

[۲] بإزاء الحدود (د-ط).

[۳] در كلمات عرفاً مذكور است: «الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ولم تشم»،<sup>۱</sup> یعنی نفس ذات ماهیت بدون اضافه به جاعل و اتحاد با وجود، باطل صرف است و به اعتبار وجود هم به نظر تحقیق، ماهیت امری مرهوم است، چون وجود مطلقاً از صقع ربوبی است. نبودن وجود در مرتبه ذات ممکنات، ذاتی ماهیت و انصاف آن به وجود به نحو حقیقت مستلزم انقلاب است.

[۴] آقا میرزا مهدی مشهدی (ره): از مردم اصفهان است و در نجف به درس استاد مؤسّس مغفور له آقا باقر بهبهانی حاضر گردید. بالآخره مشهد را سکونت انتخاب کرد.

۱. از ابن عربی - قدس سره - است و مضمونش مورد اتفاق عرفاست. ر. ک: فصوص الحکم، ص ۷۶، کاشانی، شرح فصوص الحکم، صص ۷۷-۷۸؛ قیصری، همان، صص ۶۱-۶۸ و ۵۴۹؛ خوارزمی، همان، صص ۳۰۸-۳۱۰؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، صص ۲۷-۴۸ و ۱۴۱-۱۴۳؛ مصباح الأنس، صص ۱۰۰-۱۱۰ ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ج ۱، صص ۲۹ و ۶۳ و ۱۸۰-۱۸۱.

عليه لفظ «أخفى» و «أغنى» في كلامه، و هذا حكم المفهوم. و أما على التعميم فالمراد من التعريف واسطة الظهور على نحو يمكن في حقّه، و ظهور المفهوم عند العقل - و هو اظهر الاشياء عنده - لاعميته، فلا يكون لظهوره واسطة، و ظهور الحقيقة ذاتية لا يحتاج إلى الواسطة. و هذا إجمالاً تفصيله ما قال المصنّف - رحمه الله - .

«إتيّة الوجود اجلي الاشياء حضوراً و كشفاً»، لأنّ الوجود عين الحضور و الظهور، و الذاتي لا يعقل، و غيره ظاهر و حاضر به و هو اصل في الظهور و الحضور، و ماسواه شأنه و فرعه. و خفاء الوجود لفرط الظهور لا يقدح أصليته و ذاتيته «وماهيّة [١] و ذاته اخفاها تصوراً و اكتناها» [٢]، لأنّ ذاته و حقيقته عين

[١] اعلم أنّ للماهية إطلائين: أحدهما الكلّي الطبيعي، و ثانيهما ما به الشيء هو هو و هو أعمّ من الأوّل؛ لتحقّقه في الواجب دونها و هو المراد هنا؛ لأنّ المراد من الوجود ما وراء الكلّيات الطبيعية و المعاني البهمة، فيكون المراد من الإتيّة و الماهية شيئاً واحداً فتأمّل<sup>١</sup> (محمد اسماعيل ره).  
[٢] و اعلم أنّ الوجود نفس التحقّق في الازمان و الاعيان، و المفهوم المأمّ البديهي الذي كان من المعقولات الثانوية عنوان لحقيقة بسيطة نورية خارجية و ليس من الأمور الاعتبارية تعالى عمّا يقوله الظالمون و هو أبسط من كلّ شيء و أوّل كلّ تصوّر، و لذلك من حاول ان يعرفه وقع في اضطراب شديد، ولا بأس بإيراد أسماء مرادفة له في تعريفه كـ «الثابت» او «الذي يمكن ان يُخبر عنه».

وجه عدم قبول الوجود التعريف و إثباته عن التحديد، هو بساطته و شموله بحسب المفهوم ولا يخلو عن حيطة مفهوم الوجود شيء من الاشياء، و كلّما كان الشيء بحسب المفهوم أبسط، كان ظهوره عند العقل أتمّ و اظهر و لذا لا يحتاج في تعقّل الوجود إلى امر وراء ذاته، فيجب انتهاء جميع التصوّرات في الجلاء و الظهور إلى الوجود، و تصوّر نفس مفهوم الوجود أوّل موهبة تُفاد من واهب الصور على العقول الهيولانية. «هذا» في الوجود باعتبار المفهوم بناءً على طريقة القوم. و أما على طريقة اهل اللّه: «إنّ الوجود يتجلّى في كلّ شيء» فجميع

الخارجية وكنه الشيء وحقيقته هو الشيء نفسه، ولا يجوز أن يكون حيثية الخارجية هي حيثية الذهنية فكنه الشيء الخارجي لا يتصور، وأما وجه الشيء ففيه قولان: قول بأن وجه الشيء هو الشيء بوجه، وقول بأن وجه الشيء ليس هو الشيء بوجه، بل هو وجه الشيء لا غير، وعلى كلا القولين يجوز أن يكون وجه الشيء الخارجي ذهنيًا؛ لأنهما متغايران ولذا قال: «اكتناها» ومفهومه أغنى الاغنياء عن التعريف ظهوراً ووضوحاً لأن ظهوره ووضوحه عند العقل وليس مفهوم عند العقل هو أجلى من مفهومه ولا أسبق وقوعه من وقوعه، حتى يكون تعريفاً له ووسطاً لظهوره.

وقوله: «واعمها شمولاً» دليل للحكم كما ذكرنا «وهوته اخص الخواص تعيناً وتشخصاً»، لأن التشخص هنا ذاتي وفي غيره ليس كذلك، وكل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فتشخصه مبدا لسائر المتشخصات وعلّة لها وزائد عليها

المقولات الجوهرية والعرضية تنبعث عن الوجود وتجلياته وهو ظاهر بذاته ولا يحتاج في الظهور إلى شيء غير ذاته، ولذا قيل في حقّه: «يا من دلّ على ذاته بذاته»<sup>١</sup> قال سيّد الاولياء رحمته الله: «الغيرك من الظهور»<sup>٢</sup>.

اعلم أنّ الوجود بحسب نفس ذاته لا يقبل التعدّد والتكثّر، بل يقتضي الصرافة والموحدة والتمامية ولكن باعتبار ظهوره في مراتب الاكوان وتجليه في حظار الإمكان يتّصف بالتعدّد والتكثّر والشدة والضعف وغيرها من انحاء التشكيك وهو بالذات ليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ويلزمه هذه التعينات باعتبار مراتبه المنبهة عليها بقوله: «رفيع اللّرجات»<sup>٣</sup> «هو العرش المجيد»<sup>٤</sup> وحقيقته باعتبار بساطته وخلوّه عن التركيب وسع كل شيء علماً وقدرة وجوداً.

١. جزو دعای صباح حضرت امیرالمؤمنین رحمته الله است. ر. ک: بحار الأنوار، ج ٨٤، ص ٣٣٩، ح ١١٩ همان، ج ٩١، ص ٢٢٣، ح ١١، در هر دو مورد به نقل از کتاب الاختیار سیدابن الباقی است.

٢. جزوی از دعای عرفه امام حسین رحمته الله است. ر. ک: إقبال الأعمال، ص ٣٣٩.

٣. غافر (٤٠): ١٥.

٤. البروج (٨٥): ١٥.

و کَلَمَّا زَادَ عَلَيْهَا تَعْيِينَ وَ تَشَخُّصَ خَارِجِي حَتَّى صَارَ هُوَ الشَّخْصَ بَعْدَ عَنِ التَّصَوُّرِ وَ ابْيَ عَنْ الوجودِ الذَّهْنِيِّ وَ خَفِيَ وَ لَا يَتَصَوَّرُ .

و بقوله: «إِذْ بِهِ يَتَشَخَّصُ كُلُّ مَتَشَخَّصٍ وَ يَتَحَصَّلُ كُلُّ مَتَحَصِّلٍ وَ يَتَعَيَّنُ كُلُّ مَتَعَيَّنٍ وَ مَتَخَصَّصٌ وَ هُوَ مَتَشَخَّصٌ بِذَاتِهِ وَ مَتَعَيَّنٌ بِنَفْسِهِ كَمَا سَتَعْلَمُ». يظهر صحّة ما قلنا: إِنَّ التَّشَخُّصَ هُنَا ذَاتِي، وَ يَتِمُّ التَّقْرِيبُ اعْنِي اخْفَائِيَّةَ مَا هِيَ الوجود وَ كُنْهَ تَصَوُّراً. «وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ تَعْرِيفُهُ، فَلِأَنَّ التَّعْرِيفَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِحَدِّ أَوْ بِرَسْمٍ. وَ لَا يُمْكِنُ تَعْرِيفُهُ بِالْحَدِّ، حَيْثُ لَا جِنْسَ لَهُ فَلَا فِصْلَ، فَلِأَحْذَلِهِ» [۱]. الفقرة السابقة لبيان عدم

[۱] وجود به حسب مفهوم و حقیقت (یعنی وجود مفهومی و حقیقت خارجی وجود) چون از مقولات جوهریه و عرضیه خارج است و از سنخ ماهیات نمی باشد، قابل تعریف نیست. علت خروج مفهوم یا مصداقی از مقوله جوهر یا عرض همانا صدق آن مفهوم و یا تحقق آن حقیقت در اکثر از یک مقوله می باشد، چون بین مقولات به اعتبار نفس ذات تباین است و صدق دو مقوله بر شیء واحد مستلزم اجتماع متقابلین است.

بنابر اصالت وجود نه تنها وجود مفهومی از مقولات خارج است، بلکه حقیقت خارجیه وجود از مقولات «دهگانه» خارج و باعث ظهور همه مقولات جوهری و عرضی می باشد، در احکام سلبیه وجود بیان شده است که وجود با آن که بالذات نه جوهر است و نه عرض، معذّلک با جوهر جوهر و با عرض، عرض است.

حقیقت وجود به حسب هویت خارجیه بسیط بلکه أبسط البساط است، به اعتبار مفهوم نیز شامل همه معانی و مفاهیم می شود. شئون خارجیه وجود نیز همین حکم را دارند نظیر علم و قدرت و اراده. در این مسئله سرّ عظیمی است که بسیاری از اشکالات وارده در باب علم و قدرت و اراده حل می شود، لذا مفاهیم و معانی که خارج از مقولاتند، قابل تعریف نمی باشند. وجود نه معنای جنسی است و نه نوعی و نه عرضی (عرضی باب ایساغوجی) پس وجود را نمی توان به حدّ چه ناقص و چه نام-تعریف نمود، از آن جایی که به همه متخالفات و متضادات صدق می کند ضد و ندّ ندارد. چون ظهور متخالفات و متضادات به وجود است، در اصل حقیقت خارجی وجود جمیع جهات متقابل از ظهور، خفاء، اولیت و آخریت استهلاک دارند. قوام و تحقق اصل وجود به نفس ذات وجود است. آنچه که در

افتقاره إلى التعريف وإن لم يلزم منه عدم جوازه، كما يتّنا. وهذه لبيان امتناعه صريحاً؛ لأن الغرض من التعريف - إذا كان تعريفاً واقعياً لالفظياً - حصول صورة المعرفة في الذهن، وحصول صورة المعرفة - أي المحدود - و معرفته موقوف على حصول صورة المعرفة أي الحد؛ والحد مركب من الالفاظ، وما من لفظ من حيث المفهوم أسبق من مفهوم الوجود، حتى يكون معرفاً له.

أمّا حقيقة الوجود فلا يحصل ما هو المقصود من التعريف فيها كما لا يخفى؛ وبيان الامتناع له دخل في إثبات المدعى ولا يكون اجنبياً؛ لأن المدعى متضمن للامتناع؛ لأن لفظ «اجلى» و «اخفى» و «اغنى» من حيث المعنى الحقيقي يصدق إذا كان التعريف في حد الامتناع.

و قوله: «لاجنس له» إمّا للمفهوم فدلّله هو قوله: «اعمها شمولاً» لأن كونه اعمّ الاشياء - سواء كان بمعنى التفضيل أو لا اعمّ منه - ينافي وقوعه تحت جنس، فلا فصل، فلا حدّ.

و إمّا للحقيقة فدلّله هو قوله: «هويته اخصّ الخواصّ تعيناً و تشخيصاً» و الاخصية كانت صادقة إذا كانت صرفاً الخصوصية و صرف الشيء محض البساطة لا تركيب ولا تعدّد فيه.

«ولا بالرسم؛ إذ لا يمكن إدراكه بما هو أظهر منه و أشهر، ولا بصورة مساوية له، فمن رام تعريفه فقد اخطأ إذ قد عرفه بما هو اخفى».

قوله: «لا يمكن إدراكه بما هو أظهر منه و أشهر إلخ»، يصدق على المفهوم

خارج و ذهن تحقق دارد، از تجليات و شئون ذاتية وجود است، حتى سعة نور وجود شامل أعدام در موطن ادراك و ذهن می گردد. ماهیات یا اعیان ثابتة به اصطلاح عرفا به این معنا وجودات خاصة علمی می باشند. ر. ک: اسفار، ج ۱، صص ۲۵۹-۲۶۲؛ هستی از نظر فلسفه و عرفان و فصول عرفانیه (فصول علت و معلول) اسفار، ج ۲، ص ۱۲۶ به بعد، و اوائل مقدمة قیصری بر شرح فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین عربی (فقه).

و على الحقيقة ؛ لأن هذا الكلام يصدق على ما لا يمكن إدراكه بصورة أصلاً  
تصوراً ، و على ما يمكن إدراكه ، لكن لا بما هو أظهر منه ، فلا فائدة فيه .  
و أما التصديق بكون الواجب محض الوجود و حقيقته و صرفه ، فمبني  
على شهود فيض وجوده على حسب ما حصل من الفيض لاعلى النحو  
التصوري ، حتى يحتاج تخصيص الرسم بالمفهوم .

«اللهم إلا أن يريد تنبيهاً وإخطاراً بالبال و بالجملة تعريفاً لفظياً» [١] الإخطار  
بالبال لحقيقة الوجود أمر محال ؛ لاستلزامه الانقلاب ، و التنبيه و تعين ما في  
الخيال من الصور للمراد من اللفظ لا حاصل له في حق الحقيقة و في المفهوم  
قليل جدواه ، و لذا زاد : «اللهم» .

«ولأني أقول : إن تصور الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس» [٢]  
مطابقاً لما في العين و هذا يجري في ماعدا الوجود من المعاني و الماهيات الكلية التي  
توجد تارة بوجود عيني أصيل ، و تارة بوجود ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا  
الوجودين . و ليس للوجود وجود آخر يشبذك عليه مع انحفاظ معناه خارجاً و ذهنياً ،  
فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول ، فليس للوجود وجود ذهني . و  
ما ليس له وجود ذهني ، فليس بكلي و لا جزئي و لا عام [٣] و لا خاص ؛ فهو في ذاته أمر

[١] أو اعلم أن كل تعريف - لفظياً كان أو غيره - المراد به كشف المجهول به إلا أن في اللفظي ما  
ينكشف بالذات هو اللفظ الذي كان مجهولاً ، و النكشف بالعرض هو المعنى و كذلك  
فالمجهول بالذات هو اللفظ و المعنى بالعرض ، فتعريف الوجود «بـ ثابت العين» و نحوه لما كان  
معلوماً عند المتكلمين ، فلذا لو عرّف أحد من الحكماء هذا التعريف ، أراد الإخطار بالبال ؛  
لأن هذه التعريفات كانت معلومة عندهم ، (فتدبر) (محمد إسماعيل «قده»).

[٢] في بعض النسخ : في ذهن .

[٣] قال الحكيم البارع ، المولى محمد إسماعيل الأصفهاني : «العموم و الخصوص قد يطلقان و  
يراد بهما الكلية و الجزئية اللتان هما من عوارض الوجود الذهني للأشياء أعني كون المفهوم

بسيط متشخص بذاته لاجنس له ولا فصل له ولا هو ايضاً جنسٌ لشيء ولا فصل له  
ولانوع ولا عرض عام ولا خاص<sup>١</sup>. [١]

بحيث لا يمتنع تصوره عن جواز حمله على الكثيرين و كونه بحيث يمتنع تصوره عن ذلك<sup>١</sup>.  
وقد يراد من الخصوص كون المفهوم اقلّ مصداقاً من مفهوم آخر وبالعموم أكثر مصداقاً و هما  
بهذه المعاني من صفات الاشياء المغايرة للوجود؛ لأن الوجود يمتنع التصور كما مرّ، و اراد  
المصنّف (ره) بهما هذا المعنى.

وقد يطلقان و يراد بهما سعة الوجود و شموله شمولاً سرانياً انبساطياً و عدم ذلك اعني كون  
الوجود غير محدود و كونه محدوداً.

وقد يراد من الخصوص التشخص بمعنى جهة امتناع الصدق على الكثيرين، ولا شك أنّ  
المفهوم بهذا المعنى و الخصوص بهذين المعنيين عين الوجود<sup>٢</sup>.

اقول<sup>٣</sup>: شمول حقيقة الوجود للاشياء و بسط نور الحق على الماهيات ليس مثل شمول المفاهيم  
الكليّة للجزئيات الخاصة الخارجية (نظير شمول الاجناس للانواع، و الانواع للأفراد) بيان  
هذا: أنّ الكليّة و العموم و الإطلاق تارة تكون في المفاهيم، و أخرى تكون في الوجود  
الخارجي و المصداق العيني، شمول حقيقة الوجود بحسب الخارج عبارة عن سريانها و انبساطها  
على الماهيات و مبدا هذا الانبساط هو التجليّ الاحدي و ظهور الحق في مرآة كلّ شيء.

بدت باحتجاب واختفت بمظاهر على صيغ التلوين في كلّ برزّة  
إنّ الإطلاق و الكليّة و العموم في الماهيات ناشئة عن الضعف و القصور و الإبهام و البعد عن  
التشخص و الوجود، كلّما كان الإطلاق و العموم و الكليّة أوسع تكون عن الوجود و  
التشخص ابعداً بخلاف الإطلاق و الكليّة و العموم في الوجود؛ فإنّها ناشئة عن التمامية و  
السعة و الإحاطة «إلا إلى الله تصير الأمور». «جلال الدين أشتياني».

[١] في بعض النسخ: ولا خاصّة.

١. ر. ك: كتاب المشاعر، حاشية، ص ١٢ چاپ سنگی.

٢. راجع: كتاب المشاعر، ص ١٦ في الحاشية.

اعلم أنّ هذه التعليقة متعلقة بقول المصنّف - قدس سره - في آخر الشعر الثاني حيث قال: «ولا يشوبه عموم و

خصوص». راجع: كتاب المشاعر، ص ١٩ من الطبع الحجري؛ شرح رسالة المشاعر، ص ٢٧.

٣. بداية قول الأستاذ الأشتياني - مد ظله العالی.

قوله: «ولانی» دلیل عامّ قاله المصنّف لعدم امکان تعریف الوجود من حیث المفهوم [۱] و من حیث التحقّق کالدلیل السابق، و يمكن أن يكون الدليل السابق لامتناع تعریف المفهوم [۲] و هذا الامتناع تعریف الحقيقة أو الأوّل عامّ و الثاني خاصّ (فتدبّر)، یعنی تعریف الشيء لأجل التصوّر و تصوّر الشيء عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين و هذا يجري في ماعدا الوجود من المعاني لا في الوجود، لأنّ إثبات الوجود عين الخارجية، فإذا نقلت

[۱] وجود به اعتبار مفهوم و معنا چون بسیط و برهمنه مفاهیم صادق است، مستغنی از تحدید است و به حسب مصداق نیز احاطه به حقایق وجودی به علم حصولی ارتسامی محال است. شهود حقیقت وجود به علم حضوری منحصر است به علم مجرد به ذات خود و علم علت به معلول و علم معلول به علت تامه خود و علم عقول عرضیه و موجودات برزخیه در قوس صعود و نزول به یکدیگر، چون مجرد از ماده جسمانی در ذاتش مانع از ادراک حضوری و شهود وجود ندارد.

حقایق وجودی (به اعتبار ادراک حصولی) از عالم ذهن و وعای ادراک مخفی اند، ماهیات به منزله عکوس و اشعه حقیقت وجودند، بلکه وجودات مقید، از تعینات اصل حقیقت وجودند و به واسطه تقید آنها به ماهیت به نحوی از انحاء، مدرک واقع می شوند. حاقّ حقیقت وجود و مقام صرافت هستی چون از همه نوع تعین عاری است، غیب محض و مجهول مطلق است. اصل وجود نه عام و نه خاص و نه کلی و نه جزئی است. قیصری در مقدمه شرح فصوص ص ۱۳ گفته است: «إنّ الوجود من حیث هو غیر الوجود الخارجي و الذهني؛ إذ کلّ منهما نوع من أنواعه، فهو غیر مقید بالإطلاق و التقید، و لا هو کلی و لا جزئی، و لا عامّ و لا خاص...».

[۲] ر. ک: «الشواهد الربوبية»، ص ۶: «في أنّ الوجود لا يمكن تصوّره» (اسفار اربعه)؛ و أوائل المبدأ و المعاد، ص ۶: «مفهوم الوجود نفس التحقّق و الصيرورة في الاعیان أو في الازدهان و هذا المفهوم عنوان لحقيقة بسيطة نورية و هو أبسط من کل متصوّر»؛ الإلهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۹ به بعد، فصل پنجم از مقاله اولی؛ تعلیقات ملا صدرا بر إلهیات شفاء، صص ۲۳-۲۶. جهت بحث تفصیلی این مطلب ر. ک: هستی از نظر فلسفه و عرفان.

و صارت ذهنيةً مع بقائها كما هي كان الانقلاب انقلابَ المحال، و إذا حصلت فصارت حقيقةً أخرى أو وجدت الصورة في العين و انعدمت ما في الخارج، فلا يحصل معنى التصوّر الذي اعتبر فيه انحفاظ معنى الشيء و ذاته في كلا الوجودين، فإذا لم يحصل معنى التصوّر فيه فلم يتّصف بالكلية و الجزئية المنطقية، و انتفاؤه هذا يستلزم انتفاء سائر الاوصاف عنه، و اتّصاف الوجود بهذه الصفات في بعض المراتب باعتبار ما معه، لا يقدح ما قلناه؛ لأنّ علاقة الاتحاد توجب اتّصاف كلّ واحد منهما بصفة الآخر، فهو في ذاته أمر بسيط متشخص بذاته لا جنس له [۱] و لا فصل؛ لأنّ الجنس و الفصل [۲] من المعاني

[۱] أمّا للمفهوم فظاهر لا يحتاج إلى البيان. و أمّا للحقيقة فلاّنها لو كان لها جنس، فجنسه إمّا وجود أو غيره، و التالي باطل بكلّا قسمه فكذا المقدّم. و أمّا بيان الملازمة فلاّناً الشيئية منحصرّة على قسمين: وجود و ماهية. و أمّا بطلان التالي فلاّناً جنسه لو كان وجوداً و الفصل مقسّم للجنس ليس بمقوم له، للزم أن يكون المقسّم مقوماً هذا خلف. و لو كان ماهيةً لكان ما فرضناه وجوداً غير الوجود و يرد مفاسد أخرى، فمن اراد الاطلاع عليها فليطلبها من مواضعها، فتدبر. «محمد اسماعيل ره».

[۲] قال صدر الحكماء في اوائل الاسفار، ج ۱، ص ۵۰-۵۱: «اعلم أنّ الحقائق الوجودية لا تقوم من جنس و فصل بعد ما تقرّر في علم الميزان أنّ افتقار الجنس إلى الفصل ليس في تقوّمه من حيث هو هو، بل في ان يوجد و يتحصّل، الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية هو أنّه لو كان لحقيقة الوجود جنس و فصل لكان جنسه إمّا حقيقة الوجود او ماهية أخرى معروضة للوجود، فعلى الأوّل يلزم أن يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس، فكان الفصل المقسّم مقوماً هذا خلف. و على الثاني يكون حقيقة الوجود إمّا الفصل او شيئاً آخر، و على كلا التقديرين يلزم خرق الفرض؛ لأنّ الطبايع المحمولة متّحدة بحسب الوجود، مختلفة بحسب المعنى و المفهوم».

حقائق وجودی، امور بسيط اند و به جنس و فصل تقوم ندارند، برای آن که در جای خود مبرهن گردیده است که احتیاج و افتقار جنس به فصل در تقوّم ذات جنس نمی باشد، بلکه احتیاج جنس به فصل در تحصيل وجودی و تقرّر خارجی است و فصل به اعتبار بعضی از

## و المعني والمفهوم فسيم للوجود، لأن الشيء إما أن يمكن حصوله في الذهن

ملاحظات تفصیلیه عقلیه به منزله علت مفید جنس است. بنابراین اگر برای حقیقت وجود، جنس و فصلی باشد آن یا حقیقت وجود است یا ماهیتی معروض وجود، بنابر اول، لازم می‌آید که فصل، مفید معنای ذات جنس باشد و فصل مقسم جنس، مقوم جنس شود و این خلف است. بنابر ثانی، حقیقت وجود یا فصل است یا چیز دیگر، بنابر هر دو تقدیر خرق فرض لازم می‌آید به علت آن که طبایع محموله، به حسب خارج متحد و به حسب معنی و مفهوم مختلفند و در این جا امر، این نحو نمی‌باشد.

بیان مطلب آن است که جنس و فصل نسبت به یکدیگر عارض و معروضند، جنس از برای فصل، عارض عام و فصل نسبت به جنس، عرض خاص است و معنای عروض در این جا عروض به حسب شئیت مفهومی است که لحوق أحد المفهومین بر دیگری باشد نه عروض خارجی که مستلزم وجود خارجی معروض باشد. مثلاً مفهوم حیوان جنسی به حسب نفس مفهوم، تام و تمام و متضمن جمیع اجزا و مقومات نفس ذات خود می‌باشد. و مفهوم ناطق از حقیقت حیوان خارج است و لاحق، فصل بر جنس به اعتبار ابهام و تردد جنس بین امور کثیر عارض می‌شود و به صرف لحوق، معنای جنس را تحصیل می‌دهد.

به عبارت دیگر معنای حیوان جنسی عبارت است از جسم نامی حساس متحرک بالاراده و تمامیت هویت مفهومی حیوان به همین اجزای می‌باشد، طبیعت جنسی امر مبهم و محتمل بین امورات کثیره است و این ابهام، به حسب وجود خارجی می‌باشد و فصل جنس را از ابهام خارج نموده و جنس حاصل عروض فصل. همین طور مفهوم حیوان از حقیقت ناطق خارج است و به حسب مفهوم، داخل در هویت ناطق نیست و بعد از لحوق و عروض این دو مفهوم بر یکدیگر، از برای تحصیل انسان که نوع باشد دو جزء جوهری می‌شوند و چون هر یک از جنس و فصل از حقیقت یکدیگر خارج و بر یکدیگر عارضند، محققین، منشأ حمل فصل بر جنس را اتحاد وجودی و تحصیل خارجی دانسته و گفته‌اند: حمل فصل بر جنس حمل شایع صناعی است با آن که ناطق و حیوان از اجزای حدیه انسانند.

سر آن که جنس در مقام تحصیل خارجی احتیاج به فصل دارد نه به حسب تقرر ماهوی، آن است که ماهیات دو اعتبار دارند: یکی مقام تقرر ماهوی و دیگر: مقام تقرر خارجی و چون وجود و تحصیل خارجی امری زاید بر حقایق ماهوی و داخل در حقیقت آنها نیست، باید

ام لا . الاول هو المفهوم و الماهية . و الثاني هو الوجود و لا يمكن تركيب الشيء من قسميه و مقابله ، و تحصيل شيء من غيره نوعاً و إذا لم يكن كلياً ، فلم يكن

منشأ و جهت خارجی آنها غیر از ثبوت و شئیت ماهوی آنها باشد ولیکن چون حقایق وجودی وجودی زاید بر ذات خود ندارند ، اگر حقیقت وجود ، جنس داشته باشد و آن جنس ، حقیقت وجود باشد « چون وجود حقیقت واحد است » ، لازمه اش آن است که فصل ، داخل در حقیقت جنس باشد و جنس و فصل به حسب معنی متحد باشند و لازم می آید که محصل وجودی آن ، مقوم ذات و داخل در حقیقت آن باشد و فصل مقسم که خارج از حقیقت جنس بود و حیوان جنسی را به انواع متعدد تقسیم می نمود ، به تمام معنی داخل در مفهوم حیوان و مقوم معنای جنسی باشد و این عبارت از انقلاب فصل مقسم به مقوم می باشد . این بود بیان توضیح فرمایش اول صدر المتألهین .

اما توضیح محذور ثانی که جنس ، ماهیتی معروض حقیقت وجود باشد ، نظر به این که اجزای نوع مثل حیوان و ناطق که اجزای قوامی انسان نوعی هستند ، بر نوع حمل می شوند به حمل شایع صناعی ، ملاک حمل شایع ، تغایر مفهومی و اتحاد خارجی است و حمل می شود نوع بر اجزا مثل حمل انسان بر حیوان و ملاک حمل ، اتحاد خارجی است و تغایر مفهومی ، یعنی باید موضوع مثل انسان و محمول مثل حیوان در مقام حمل ، تغایر مفهومی و اتحاد خارجی داشته باشند . اگر حقیقت وجود معنای نوعی شد و جنس و فصل داشت و جنس ، ماهیتی شد معروض حقیقت وجود ، فصل یا حقیقت وجود است یا چیز دیگر معروض حقیقت وجود ، به هر دو تقدیر لازم می آید که شرایط حمل متفی باشد ، برای آن که اجزای محمول در حمل حیوان بر انسان و حمل ناطق بر انسان باید به حسب مفهوم متغایر و به حسب مصداق متحد باشند ، و در این جا اجزای محمول بنابر آن که فصل ، حقیقت وجود باشد ، به حسب معنی متحدند نه متغایر .<sup>۱</sup>

۱ . اما توضیح ذیل کلام صاحب أسفار ج ۱ ، ص ۵۰ که گفته است : « الفصل كالعلة المفيدة لمعنى ذات الجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية » ، چون جنس و فصل موجود واحدند و بین آنها علیت و معلولیت در خارج نمی باشد و علیت و معلولیت بین آنها به تفصیل و تمیز معنای جنسی از معنای فصلی می باشد ، فصل از صورت اخذ می شود و صورت به مذاق مشاء که ترکیب ماده و صورت را انضمامی می دانند ، شریک علت از برای وجود شخصی ماده است و ماده هم مأخذ جنس است . بنابر این ، صورت ، مثل علت مفیده جنس است به این ملاحظه که ملاحظه بشرط لایمی باشد .

قسماً من اقسامه (فتأمل).

واما الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانية كالشيئية والممكنية والجوهرية والعرضية والإنسانية والسوادية وسائر الانتزاعات المصدريّة التي يقع بها الحكاية عن الاشياء الحقيقية او غير الحقيقية وكلامنا ليس فيه، بل المحكي عنه - وهو حقيقة واحدة بسيطة - لا يفترق اصلاً في محصله ونحقيقه إلى ضميمه قيد فصلي او عرضي، مصنف [١] او مشخص، بل قد يلزمه هذه الاشياء بحسب ما يتحصل به و يوجد من المعاني والماهيات؛ إذ كل وجود سوى الوجود الاوّل البسيط الذي هو نور الانوار، يلزمه ماهية كلية إمكانية يتصف بهذه الاوصاف باعتبار حصولها في الاذهان، فبصير جنساً او فصلاً او ذاتياً او عرضياً او حداً او رسماً وغير ذلك من صفات المفهومات الكلية دون الوجود إلا بالعرض.

ومن المعلوم بالبدية ان الشيء الذي هو أصل الشيئية و به يتحقق الاشياء وتصير ذات حقيقة، كيف يكون انتزاعياً ذهنياً و معقولاً ثانياً؛ و إذا كان المبدأ معقولاً ثانياً، فالمعقول الاوّل ما هو؟ وهذا الحكم حكم صادق ظاهر فلا يشك فيه احد، و المعنى الذهني من الوجود هو كسائر المعقولات الثانية من الانتزاعات المصدريّة التي يقع بها الحكاية، و يستعملون هذه اللفظة في طائفتين من المعاني: إحداهما: ما يجعلونه موضوعاً للمنطق و ذلك مثل الكلية و امثالها من المعاني التي يبحثون عنها في المنطق. و ثانيتهما: الأمور العامة المبحوث عنها في الحكمة و الكلام و ذلك مثل الوجود و الوحدة و العلية إلى غير ذلك و عروض كلتا الطائفتين كان في الذهن؛ لأنّ مناط العروض كون الخارج ظرفاً للوجود و ليس فليس. و اما الاتصاف فالطائفة الاولى كان اتصافها في الذهن ايضاً؛

[١] في بعض النسخ: صفي أو شخصي.

لأنَّ الخارج لا يكون ظرفاً لالوجودها ولانفسها . و الثانية اتّصافها في الخارج ؛ لأنَّ مناط الاتّصاف كون الخارج ظرفاً لنفسها و هنا كذلك و العروض لما كان في العقل حصلت رعاية وجه التسمية في الجميع (فتدبر) ، لكنَّ المحكيّ عنه لهذا المفهوم الذي كلامنا فيه هو عين خارجي و اصل في التحقق و بنفسه متحصّل و لا يحتاج في تحقّقه إلى ضميمه أصلاً ، بخلاف المحكيّ عنه لسائر المفاهيم و الماهيات ؛ لأنّه في ذاته غير متحصّل في الخارج ، و بعلاقة الاتّحاد يتّصف بصفة ما معه من الوجود ، كما يتّصف الوجود بصفة ما يتحصّل به من المعنى و الماهية إذا كان بعد الوجود الاول نور الانوار ، و كان متّحداً مع الماهية نحواً من الاتّحاد و يصدق صفات ما معه عليه بالعرض من الماهية ، فمعنى «ما شمت الماهية رائحة الوجود» هو هذا فاحتفظ به .

### «المشعر الثاني: في كيفية شموله للاشياء»

«شمول حقيقة الوجود للاشياء الموجودة ليس كشمول المعنى الكلي للجزئيات و صدقه عليها ، كما نبّهناك عليه من أنّ حقيقة الوجود ليست جنساً و لانوعاً و لاعرضاً و لا كلياً طبيعياً ، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلا العرفاء الراسخون في العلم» [١] و إذا لم يكن كلياً لم يكن شموله كشمول المعنى الكلي ؛ لأنَّ

[١] شمول حقيقت وجود نسبت به ماهيات و اعيان ثابتة از سنخ شمول مفهوم وجود نسبت به موجودات نیست و از سنخ شمول سایر معانی کلی ماهوی از قبیل شمول معانی عام و کلی و مطلق نمی باشد . اطلاق و انبساط اصل حقیقت وجود نسبت به ماهیات و اعیان ثابتة عبارت از تجلی و ظهور و انبساط و سریان آن حقیقت است در مراتب مختلف ، بنا بر قول حکمای الهی - و ظهور آن در مظاهر مختلف ، بنا بر قول عرفای شامخین . حقیقت وجود به واسطه نهایت تمامیت و جامعیت آن اسمای حسنی و صفات علیا را - با آن که غیب محض

است. به حسب فعل بر همه اشیا منبسط شده است و از تجلی آن حقیقت، جمیع موجودات ظاهر شده اند، فعل او در همه ذرات ساری است و اصل ذاتش نسبت به همه موجودات احاطه قیومی دارد. سریان حق در اشیا به اعتبار ظهور و تجلی و انبساط وجود منبسط است که متصف به عموم و اطلاق و کلیت خارجی است نه مفهومی. بیان تحقیقی این مطلب غامض، آن است که حق تعالی چون بسیط بالذات و واحد به جمیع اعتبارات و متصف به وحدت حقیقی ذاتی است، از او صادر نمی شود مگر واحد. این موجود واحد، نزد حکمای عظام عقل اول و نزد محققان از عرفا وجود منبسط است.

وجود منبسط عارض بر هیاکل ممکنات، با ذات واجبی تفایر ندارد مگر به نسب و اعتبارات و تعین و تعددی که از ناحیه ظهور در غیر حاصل شده است. تعدد و تعین، از نعوت ذاتی وجود است که به واسطه تعلق به مظاهر و هیاکل امکانی، موجود می شود، چون اصل حقیقت وجود از جمیع تعینات عاری است، حقیقت وجود نیز به نعوتی متصف می شود که به واسطه تعلق به بواطن حاصل می گردد نظیر بطون و تعین علمی و تکثر معانی و حقایق به اعتبار ظهور ذات از برای ذات در مقام تعین اول و مقام احدیت و مرتبه او ادنی. تعینانی که در مقام احدی ظاهر می شود، به وجود منبسط مربوط نمی باشد. وجود، بعد از تعین ثانی و مقام احدیت و مرتبه اسما و صفات و قاب قوسین به واسطه استعدادات موجود در اعیان ثابت و استدعای هر ممکنی ظهور خارجی را قبول غیریت و سوائت نموده و از تجلی حق در مرتبه واحدیت، وجود منبسط مبدأ ظهور ماهیات و اعیان ممکنات می شود. وجود منبسط جهت ارتباط و وحدت صرف نسبت به متکثرات و اعیان ممکنات می باشد.

اصل حقیقت وجود، واحد است و چون وحدتش وحدت عددی نیست، با تجلی در متکثرات و اتحاد با متعددات منافات ندارد. این وجود، دارای بطون و ظهور است. مقام بطون آن، حق و مقام ظهور آن، خلق است. و مقام خلق به اعتبار وحدت ساری در همه ممکنات وجود منبسط است. حقیقت وجود لا بشرط از اطلاق و تقید است. مقام اطلاق و ظهورش وجود منبسط است. بنابراین وجود مطلق یعنی لا بشرط «مقسمی» دارای دو اعتبار است:

الوجود الكلّي إنّما هو بتطّقل الافراد و تبعيتها و الامر هنا بالعكس ، و هذا ظاهر ، و لذا قال : «نَبْهَنَّاكَ» . و امّا شمول ضرب آخرَ فمعرفة الشهوديّة و حقّ اليقين مختصّة بالراسخين كما في الفارسية :

«و مجرد شو مجرد را ببين»

و امّا العلم النظري الحصولي فيمكن تحصيله و بيانه للغير ؛ لانّ شمولها كان شمولاً وجوديّاً و الشمول الوجودي على عكس الشمول المفهومي ، فمن عرف شمول معنى الكلّي عرف بالعلم الحصولي الشمول الوجودي بوجه ؛

اعتبار اول عبارت از ملاحظه وجود است به خودی خود بدون لحاظ اغیار «ماهیات» ، وجود از این حیث تکرر ندارد . اعتبار ترکیب ، نعت ، صفت ، ضد ، ندّ و غیر در آن نمی شود ، بلکه اطلاق وجود بر او برای تفهیم است . هر اشاره ای او را از مقام وجود من حیث هو هو به مرتبه احدیت غیبی منتزل می نماید . و حق ، در مقام ذات از هر تعینی غنی است .

نه اشارت می پذیرد نه عیان      نه کسی زو نام دارد نه نشان

اعتبار ثانی عبارت است از مقام تعلق وجود به کاینات و ظهور آن در مراتب اعیان ممکنات در این مقام ، وجود ، در غیر سریان و ظهور دارد و به واسطه تنزل از مقام غنای ذاتی ، متعدد و متکثر و دارای امتیاز می گردد . این تکرر چون ناشی از اصل وحدت است و مبدأ آن نهایت غنای ذاتی و کمال و جویی است ، قاذح در وحدت حقیقت وجود نمی باشد و چون وحدت اصل وجود ساری در اعیان وحدت اطلاقی است ، از جمع با متکثرات ابا ندارد . در لسان عرفا از فیض ساری حق به وجود منبسط و فیض مقدس و رحمت و اسعه و رق منشور و نفس رحمانی و غیر اینها از القاب شامخ تعبیر شده است . حق آن است که اصل وجود ساری در ممکنات به اعتبار انتساب به حق ، ربط محض و صرف تعلق است ؛ «لایمکن ان یشار الیه و ان یحکم علیه بحکم لیس هو عین الحق ولا غیره لامفیض و لامفاض و سیاتی زیاده تحقیق لهذا ان شاء الله تعالی» . ر. ک : فصول عرفانی (علت و معلول) اسفار ، ج ۲ ، صص ۲۸۶-۳۱۰ و ص ۲۰۴ به بعد ؛ شواهد الربوبیة ، ص ۵۱-۵۲ ؛ مصباح الانس ، صص ۶۹-۷۱ .

لأنه تُعرف الأشياء باضدادها. «و قد عبّروا» [۱] عنه تارةً بالنفس الرحماني وتارةً بالرحمة التي وسعت كل شيءٍ و بالحقّ المخلوق به. عند طائفة من العرفاء. «اي بالحقّ الإضافي الذي يخلق بالحقّ الحقيقي بلا واسطة أو بالحقّ الذي يخلق الأشياء به كالمشيّة «خلق الله الأشياء بالمشيّة و المشيّة بنفسها» [۲]. «و بانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات و قوالب الماهيات، و نزوله في منازل الهويّات».

و التعبيرات التي يذكرها المصنّف تفيد قدراً من العلم الذي يكفي هنا (فافهم)؛ لأنّ التعبير عن شمول حقيقة الوجود بالنفس الرحماني و الرحمة التي وسعت كل شيء و الحقّ المخلوق به، يدلّ على أنّ تحصلّ الأشياء المشمولة من الممكنات التي كانت هي من مراتب النفس و الرحمة التي وسعت كل شيء، كان بالشامل على عكس المعنى الكلّي؛ لأنّ تحصلّه كان بالأشياء المندرجة تحته؛ لأنّ الكلّي - سواء كان طبيعياً أو عقلياً - يكون مبهماً يحتاج في تحصلّه و وجوده إلى انضمام شيء إليه يحصلّه و يوجدّه.

«و ستعلم معنى هذا الكلام من أنّ الوجود مع كونه امرأ شخصياً متشخصاً بذاته متعيّناً بنفسه [۳]، متشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلّية، كيف يتحدّ بها

[۱] في بعض النسخ: و قد عبّر عنه.

[۲] التوحيد، ص ۱۴۸، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ۱۹؛ نفس المصدر، ص ۳۳۹، باب المشيّة و الإرادة، ح ۸؛ الكافي، ج ۱، ص ۱۱۰، باب الإرادة من صفات الفعل و سائر صفات الفعل، ح ۷.

[۳] صدر المتألهين در مواضع مختلف از کتاب اسفار، وجود را طبق مسلک حکمای الهی، مشکک به تشکیک خاصی می داند. یعنی از برای وجود، مراتب مختلف به شدت و ضعف و کمال و نقص قائل است. در این کتاب (مشاعر) و فصول عرفانیة اسفار<sup>۱</sup> و

۱. ر. ک. فصول عرفانیة اسفار، ج ۲، ص ۲۸۶: «في تمة الكلام في الملة و الملوك و إظهار شيء من الحبايا في هذا المقام» در ص ۲۹۹: «الكشف عما هو البنية القصوى و الغاية العظمى من الباحث الماضية».

و یصدق هی علیه فی الخارج و یعرض مفهومه علیها [۱] عروضاً فی الذهن بحسب

الشواهد الربوبیه<sup>۱</sup> المظاهر الالهیه<sup>۲</sup> و تفسیر قرآن<sup>۳</sup> و بعضی از کتب دیگر خود قائل به تشکیک خاص الخاصی است، یعنی بر طبق مسلک اهل توحید، تشکیک در مظاهر قائل است و وجود را واحد شخصی می داند. ما از برای روشن شدن عبارت مشاعر «إنّ الوجود مع کونه امرأ شخصياً» از ذکر قول فلهویون از حکما و محققان از عرفا ناچاریم.

[۱] فی بعض النسخ: و یعرض مفهومه لها.

حاصل قول فلهویون آن است که حقیقت وجود، دارای مراتب مختلف مقول به تشکیک است. و مراتب وجودی از عقل اول تا هیولای اولی متصل به یکدیگر و فرق بین مراتب وجودی به شدت و ضعف است. و این حقیقت یک مرتبه ای دارد که آن عبارت است از حقیقت وجود بشرط لا که از جمیع تعینات ماهوی معرّاست و این مرتبه از وجود، صرف و بسیط و تام و فوق التمام است، مصداق وجود، به این یک مرتبه منحصر نیست. موجودات طرّاً از عقول طولی و عرضی و نفوس ناطقه و وجودات برزخیه علی اختلاف المراتب. معالیل حقّ اند ولیکن چون فرق بین مراتب به شدت و ضعف است، همه این مراتب از سنخ واحدند.

قائلان به این قول تصریح کرده اند به این که وحدت حقیقت وجود، اطلاقی و وحدت اطلاقی، مساوق با وحدت شخصی است. و گفته اند: کثرت در مراتب طولی چون از مقتضیات اصل حقیقت است، برگشتش به اصل واحد است، لذا چنین کثرتی در وحدت اصل حقیقت وجود قاذح نخواهد شد.

و گفته اند: با این که اصل حقیقت وجود صاحب وحدت اطلاقی و وحدت اطلاقی مساوق با وحدت شخصی می باشد، معذلک یک مرتبه از این حقیقت واجب است و بقیه مراتب محدود به حدود ماهوی، سلاسل ممکنات و انبیاات جایزات را تشکیل می دهند. این که

۱. الشواهد الربوبیه، صص ۵۱-۵۲.

۲. همان، صص ۷۲-۷۳. ملاصدرا در کتب خود قول عرفاء را اختیار نموده است و در این کتاب همان طریقه را مشی نموده است. شارح محقق توجه به این مطلب کما هو حقّه ننشسته است و این مطلب مهم را شرح و بسط نداده است. مادر طی این حواشی این قبیل از مسائل را به طور کامل متعرض خواهیم شد.

۳. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، صص ۶۳-۶۴ و ج ۴، صص ۳۵۶-۳۶۳ و ۳۹۳-۳۹۶.

فرموده‌اند اصل حقیقت، واحد است و یک مرتبه از همان اصل حقیقت، واجب و بقیه مراتب ممکناتند، ناچار باید اصل حقیقت وجود، رفیع الدرجات و صاحب عرض عریض باشد که یک مرتبه آن واجب و بقیه مراتب، ممکنات و ذوات جایزات باشند، لابد اصل حقیقت وجود اوسع از حق و محیط بر او می‌باشد، برگشت این تحقیق به قول عرفاست که مقام و جوب وجود را که مقام احدیت باشد از تعینات اصل حقیقت دانسته‌اند و چون این وحدت، وحدت اطلاقی است. ظهور در متکثرات و تجلیات متفتنه به وحدت ذاتش ضرر نمی‌زند و از اجتماع با متکثرات ابا ندارد.

بر هر چه بنگرم تو پدیدار آمدی ای نانموده رخ تو چه بسیار آمدی  
نظیر نفس ناطقه انسانی با آن که واحد شخصی است، معذک در مراتب متکثر ظهور دارد. با عاقله عاقله، و با متخیله متخیله، و با واهمه واهمه، و هکذا با سایر قوای مجرد و مادی، قوای مربوط به غیب نفس و قوای مربوط به شهادت با هم متحد و موجود است و همه آن قوا از شئون نفس ناطقه و همه مراتب در سلک یک وجودند، مقام تغذیه و تنمیه و سایر قوای طبیعی و اتحاد نفس با آنها به صرافت ذات و بساطت حقیقت نفس مضر نیست. نگارنده، حاشیه ای به مظاهر<sup>۱</sup> آخوند ملاصدرا نوشته است که آن را در این جا برای واضح شدن مطلب ذکر می‌نماید: «إنَّ الوجود باعتبار نفس ذاته لا یكون من سنخ الماهیات الجوهرية والعرضية ولا یتصف بالإمكان ونفس ذاته بذاته، طارد للعدم ومناقض له والتعینات الجوهرية والعرضية خارجة عن حیطة اصل حقیقة الوجود و عارضة علیها بنحو خاص من العروض، و لما كان الوجود من حیث هو عارياً عن الانصاف بالماهية، يكون واجباً بذاته من دون لحاظ امر وجهه و هو بذاته یقتضي الصرافة و ینفي الغیرية و باعتبار ظهوره فی مراتب الالکوان و تجلیه فی الذهن و العین، ینبعث منه الماهیات و هو بنفسه جامع للاسماء الحسنی و الصفات العلیا و منه یتظهر المفاهیم و الاعیان الثابتة و هو الذی یتظهر فی کل شیء و وسیع کل شیء علماً و قدرة و هو اظهر من کل ظاهر و یتظهر عما ذکرنا أنَّ الحق الاول عند العقل اظهر من

۱. المظاهر الالهية، (مشهد چاپ اول)، ص ۱۱، سطر ۷. در چاپ دوم دفتر تبلیغات این حاشیه با تغییراتی آمده است. ر. ک: همان، صص ۶۸-۶۹.

التحليل العقلي<sup>۱</sup>. و نزول الوجود ليس كنزول شيء من مكانه او من مرتبته ، حتى يحصل من النزول الخلو ، و وقع منه في عالم الوجود الاعلى نقصان ، و ظهر من محض التحقق و صرف الثبات الحدثان و انثلم ركن من الاركان ، بل ليس النزول إلا بطريق الفيض ، و نسبة الفيض إلى المفيض نسبة العكس إلى العاكس ، و به لا يزيد ولا ينقص ، و الفيض المطلق من الوجود الحق هو المسمى بالنفس الرحماني و هو محدود و منبسط على الاشياء و في كل شيء متعين بحسبه و يمتاز عن شيء آخر .

و الفرق بين الفيض و المفيض كالفرق بين الاصل و التبع ؛ و هذا الفيض الكلبي الشمولي الانبساطي الوجودي هو المشية و هو مظهر للاسم الاعظم ، و نسبة هذا الفيض إلى المتعينات كنسبة النفس الانساني إلى الحروف والكلمات ، و عليك بالتأمل في هذا المقال حتى ينكشف لك حقيقة الحال

كل ظاهر ؛ لأنّ ظهور كل شيء منه .

دلی کز معرفت نور و صفا دید	به هر چیزی که دید اول خدا دید
محقق را که وحدت در شهود است	نخستین نظره بر نور وجود است
همه عالم ز نور اوست پیدا	کجا او گردد از عالم هویدا
زهی نادان که آن خورشید تابان	به نور شمع جوید در بیابان

و الحق ظاهر ما غاب قط ، و العالم غیب لم يظهر قط و الناس فی هذه المسألة علی عکس الصواب .

چندین هزار ذره سرایمه می دوند در آفتاب و غافل از آن که آفتاب چیست  
و إذا نظرت إلى الموجودات بعین الجمع ، وجدت التوحيد يصاحبها ولا يفارقها ؛ عن علي<sup>عليه السلام</sup> : «ظاهر في غيب ، و غيب في ظهور ، ظهر فبطن ، بطن فعلن» و قال أيضاً : «اعرفوا الله بالله»<sup>۱</sup>.

۱ . مصادر این دو حدیث در صفحه ۱۲۵ کتاب حاضر گذشت .

ولا یُتوهم من المثال بالبحر والامواج - كما مثل بعض الصوفية - اتحاد الحقيقة والسنخية الباطلة، او تركيب الممكنات من حقيقة الوجود والتخصّصات كتركيب الامواج من حقيقة الماء والتعیّنات و ليس كذلك؛ لأنّ عند المحقّقین من الصوفية الامواج هو التعیّنات فقط، و ليس الماء جزءها، و عندهم التعیّنات هي الممكنات، و البحر مثال الواجب، و هو الوجود المطلق، و عند الحكماء [۱] الوجود هو الحقّ تعالی و الوجود المطلق هو الفعل و التعیّنات هي الآثار، و الفعل متشخص بذاته بالفاعل و مشخص التعیّنات، و یتحّد بها نحواً من الاتحاد، و یتکثر به و هذا التکثر لا ینافی تشخصه ذاتاً. و الماهیات الكلية، و صفّ عنوانی، للآثار و مناط الآثار فی الممكنات هو هذا المنبسط و لكلّ اثر عنوان خاصّ، و لا اختلاف الآثار و کثرتها یختلف و یتکثر العنوانات و یصدق علیه بحسب کلّ مرتبة اسم خاصّ. و مناط صدق المفاهیم المختلفة فی الخارج هو اختلاف الآثار الحاصل فی الخارج و عروض المفهوم علیها فی

---

[۱] نزد حکمای الهی حقیقت وجود دارای مراتب است، مرتبه اعلاّی از وجود که مبرّأ از تعینات امکانی است، حق تعالی و مرتبه وجوب وجود است. اول وجود نازل از حق و مرتبه صرفه، وجود عقل اول است، جمیع متعینات از عقل اول تا هیولای اولی فعل حق اند. قول به این که اصل حقیقت وجود، حق و مطلق، فعل او و مقید، اثر او است، قول محققان از عرفاست نه حکما. جهال صوفیه حقیقت حق را ساری در اشیا دانسته و از برای حق مرتبه ای غیر از وجود ممکنات قائل نیستند و حق تعالی را به منزله کلی طبیعی موجود به وجود افراد می دانند. ر. ک: اسفار، ج ۱، ص ۲۵۵: «ثم إنّ الدائر علی السنة طائفة من المتصوّفة أنّ حقیقة الواجب هو الوجود المطلق تمکّناً بأنّه لا یجوز ان یکون عدماً أو معدوماً...».

تفصیل این کلام، در بیان سنخیت بین علت و معلول خواهد آمد و بیان خواهیم کرد که سنخیت بین علت و معلول سنخیت تولیدی نمی باشد.

الذهن؛ لأنَّ معنى العروض هو كون الشيء موجوداً لغيره، و محلّ موجودية المفهوم «في نفسه» هو الذهن لاغير.

«ويظهر لك أيضاً أنّه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصاً بذاته أنّها مختلفة الحقائق حسب اختلاف الماهيات الإمكانية [١] المتحدّة كلّ منها بدرجة من درجاته، و مرتبة من مراتبه، سوى الوجود الحقّ الأوّل الذي لاماهية له؛ لأنّه صريح الوجود الذي لا يتمّ منه ولا أشدّ قوّة و كمالاً، ولا يشوبه عموم و خصوص، ولا يحده حدّ، ولا يضبطه اسم و رسم، ولا يحيط [٢] به علمٌ «وَعَتَّ الوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ» [٣].

و قال سبحانه: «و ما قلروا الله حقّ قلره» [٤] و قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تقدّر عظمة الله على قدر عقلك، فتكون من الهالكين» [٥] و قال عليه السلام: «مَنْ قال فيه: لِمَ؟ فقد علّله، و مَنْ قال فيه: متى؟ فقد وقّته، و مَنْ قال: فيم؟ فقد ضمّنه، و مَنْ قال: إلى، مَ فقد أنهاه، و مَنْ قال: حتى مَ، فقد ثناه، و مَنْ ثناه فقد جزّاه، و من جزّاه فقد الحد فيه لا يتغيّر الله بتغيّر المخلوق ولا يتحدّد بتحدّد

[١] و هي مختلفة بالذات و بائنة بالبينونة المعزلي بالذات و الوجود بالعرض فتدبّر. «محمد اسماعيل ره».

[٢] ولا يحيط به علماً؛ لأنّ العلم إمّا حصولي أو حضوري، و الحضوري إمّا علم الشيء بنفسه أو معلوله أو صفته، و الأشياء بالقياس إلى الواجب ليست واحداً منها. و أمّا الحصولي فهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الفهم، و حبيّة ذاته حبيّة خارجية و الخارجي مع كونه خارجياً لا يكون ذهنياً؛ لأنّه لا دى إلى سلب الشيء عن نفسه، و بطلانه ضروري تدبّر «محمد اسماعيل (ره)».

[٣] طه (٢٠): ١١١.

[٤] الأنعام (٦): ٩١؛ الزمر (٣٩): ٦٩. و راجع: الحجّ (٢٢): ٧٤.

[٥] نهج البلاغة، ص ١٥٠، الخطبة ٩١ (خطبة الأشباح).

المحدودة» [١]، فلا تلتفت إلى من يزعم أنه قد وصل إلى كنه الحقيقة المقدسة، بل أحثُ الترابَ في فيه، فقد ضلَّ وغوى، وكذب وافترى، فإنَّ الأمر ارفع واطهرُ من أن يتلوَّث بخواطر البشر، وكلُّ ما تصوَّره العالمُ الراسخ، فهو عن الكبيرياء بفراسخ، وأقصى ما وصل إليه الفكر العميق، فهو غايةٌ مبلغة من التدقيق؛ اختلاف الماهيات كما كان بالذات و ظهور الاختلاف كان بالوجود، فإذا كان منشأ الأثر هو الوجود وتعدده باعتبار التعيّنات فكان لها نحو من الاتحاد، وبهذا الاتحاد يصدق على الوجود بالعرض اختلاف الحقيقة كما هو صادق على الماهيات بالذات وبالحقيقة، والوجود الذي لاماهية له فتعريفه كان بامتناع تعريفه، لا يعلم ولا يُخبر عنه وهو لشدة ظهوره و صرف نوره مجهول مطلق و غيب الغيوب لكلِّ ماسواه، مع أنه على كلّ شيء شهيد، وبه يُعرف الأشياء كلّها «فتدبر».

### «المشعر الثالث: في تحقيق الوجود عيناً»

«اعلم أيّدك الله بنوره، أن الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة و عليه شواهد قطعية».

صيغة «افعل» كلّما استعملت في حقّ الواجب، مقومٌ الأشياء و مُبدئها يقال: هو بمعنى فعل؛ لتنزيهه عن الشريك، فمعنى «أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة» هو حقيق بكونه ذا حقيقة.

والحقّ أنّ «افعل» معناه التفضيل، لكنّ المراد من الزيادة فيه أنّ مدلول

[١] منقول عن الإمام الرضا عليه السلام و يختلف ما ذكره المصنف مع ما في المصدر. راجع: التوحيد،

ص ٣٦-٣٧، باب التوحيد و نفي التشبيه، ح ٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١،

ص ١٥٠-١٥١، ح ٥١.

الصيغة له بالذات و بالأصالة، و لغيره بالعرض، فكل فعل و كمال تُسب إلى الواجب الحق فهو حقه و لازم ذاته بذاته، و بارتباطه يتصف كل ما أتصف به من الخلاق، و على هذا لا يلزم نفي الكثرة و اعتباريتها على وجه يخالف مقتضى البديهة، بل هو جمع بين الوحدة الحقة و الكثرة الواقعية كما تعلم.

«الاول: أنَّ حقيقة كل شيء هو وجوده الذي ينترتب به عليه آثاره و احكامه، فالوجود إذن أحق الأشياء [ ١ ] بأن يكون ذات حقيقة؛ إذ غيره

[ ١ ] این مسئله از مسائل مهم فلسفه است. و روی مبنای اصالت وجود، عویدات زیادی از فلسفه حل می شود و بنابر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، محذوراتی پیش می آید و قائل به اصالت ماهیت، در جمیع مسائل مهم فلسفه دچار حیرت و دهشت شده و به نحو شک و تردید و لجاج و عناد مسائل علمی را تمام می نماید. جمیع اساطین حکمت و معرفت مثل شیخ الرئیس و فارابی و خواجة طوسی و اعظم قبل از آنها، قائل به اصالت وجود بوده اند. زمان شیخ الاشراق که از مصرین به اصالت ماهیت است، قول به ثبوت ماهیات منفکة عن كافة الوجودات در بین متکلمین رایج بوده و شیخ الاشراق و دیگران از برای آن که اثبات نمایند که ماهیت به حسب نفس ذات، معمول است و در ثبوت و تقرر، از جاعل مستغنی نیست، به معمولیت ماهیات قائل شده اند. چون این شیخ عظیم درک کرده است که قول به اصالت ماهیت با کثیری از اصول مسلم فلسفه منافات دارد، در حق تعالی قائل به وجود صرف شده است و در وجودات نوری هم این معنی را سرایت داده است، «النفس و ما فوقها إثبات صرفه و وجودات بحتة»<sup>١</sup> این مرد عظیم جهت معارضه با مشاء که قائل به اصالت وجود بوده اند، در اثبات اصالت ماهیت و نفي اصالت وجود، دچار هفواتی شده است و بر این مبنای دقیق اشکالاتی نموده است که آن اشکالات به خود او هم وارد است و خود او هم در اغلب موارد به آن اشکالات التزام ندارد. ما در جای خود اشکالات او را نقل نموده و موارد نقوضی را هم که به او وارد است، ذکر خواهیم کرد.

اختلاف بین اهل فن در اصالت وجود و ماهیت به دو نحو طرح شده است:

١. التلویحات ضمن مجموعة مصنفات شیخ اشراق، ج ١، حصص ١١٥-١١٨. و ر. ک: الأسفار، ج ١، ص ٢٢.

اول آن که آیا مفهوم وجود و هستی با قطع نظر از تحمل عقلی و ذهنی، فردی دارد یا آن که عقل به تحمل شدید، مفهوم کون مصدری انتزاعی را از ماهیات مختلفه انتزاع نموده و بر آنها حمل می کند؟ جماعت متکلمین<sup>۱</sup> در جمیع موجودات حتی حق اول - تعالی عن ذلک علواً کبیراً - قائل به اصالت ماهیت هستند و وجود را به تحمل عقلی و ذهنی از ماهیات انتزاع می نمایند و تصریح کرده اند که از برای وجود، فردی جز حصص ذهنی مضاف به ماهیات موجود نیست و مضاف الیه، ماهیات مختلف است و این اضافه همان طوری که تقریر کردیم، فقط در ذهن است و در خارج، ماهیت منشأ انتزاع مفهوم کون مصدری و وجود انتزاعی اعتباری نمی باشد.

دوم آن که بعد از تسلیم این معنا که وجود صرف، اعتبار و تحمل ذهن و عقل نیست، بلکه مفهوم «کون» و «هستی انتزاعی» بدون تحمل عقلی از موجودات انتزاع می شود، آیا از برای آن فردی بالذات وجود دارد یا آن که فرد بالذات این وجود، ماهیت است؟ و وجود امری اعتباری و مصدری است و از معقولات ثانویه به شمار می رود، مثل شئیت و امکان و نحوهما؟ اصالت مورد نزاع، به معنای تحقق و منشئیت آثار است، کسی که قائل به اصالت وجود است، جاعلیت و مجموعیت و شدت و ضعف و تقدم و تأخر و آنچه را که خارج از ذات ماهیات است، در حقایق وجودی می داند. قائل به اصالت ماهیت می گوید مجموعیت و منشئیت اثر در سنخ ماهیات است و وجودات، امور اعتباری هستند، ولی تقدم و تأخر و سایر انحاء تشکیک را با قول به اعتباریت وجود در وجود می داند و این خود مناقض است با اصالت ماهیت و در جای خود بیان خواهیم کرد.

خلاصه کلام آن که تقرر و ثبوت خارجی بعد از آن که ممکن به وجود و ماهیت منحل می شود، آیا اختصاص به شئیت ماهوی انسان و فرس و بقر و شجر دارد، یا تحقق، اختصاص به وجودات دارد و از برای مفهوم وجود، فردی بالذات در خارج موجود است

۱. شرح المواقف، ج ۲، ص ۱۲۶ - ۱۶۸؛ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۰۷ - ۳۳۹؛ الأسفار (الحکمة المتعمدة)، ج ۱، ص ۲۲۹؛ شوارق الإلهام، ص ۲۱ و ۶۸ و ۱۱۶؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۲۵ - ۲۶.

که منشأ آثار و احکام می باشد؟ البته مورد نزاع دوم در این جاست بعد از آن که گفتیم وجود از ماهیات به تحمل ذهنی و عقلی انتزاع نمی شود، بلکه وجود مفهوم می، عارض و مبدأ انتزاع آن، موجودات خارجی می باشند. این حرف پیش می آید که آیا فرد بالذات اختصاص به وجود دارد و ماهیت از حدود وجودات انتزاع می شود و هر وجود غیر صرف، ملازم است با حدی یا این که ماهیت، امری واقعی و تحقق و ثبوت خارجی ماهیات بالذات، منشأ انتزاع این مفهوم عام بدیهی می باشد؟ بعد از وضوح و تبیین مورد نزاع که مداخلیتی تام در فهم مطالب و براهین وارد در باب دارد، می گوئیم:

احدی از محققین به اصالت هر دو قائل نشده است، یکی از بزرگان که متدرب در فنون نقلیه بوده است، به اصالت هر دو قائل شده است.<sup>۱</sup> قول به اصالت وجود و ماهیت هر دو مستلزم محاذیر و اشکالاتی است:

۱. لازم می آید هر شیئی دو شیء متباین باشد.
۲. لازم می آید که حمل در مطلق قضایا متعقد نشود.
۳. لازم می آید ترکیب واقعی در صادر اول، بلکه لازم می آید دو امر اصیل در مرتبه واحد از بیست من جمیع الجهات و الحیثیات صادر شود و این خود مستلزم ترکیب واقعی در مبدأ اول می باشد.

اما لزوم بودن هر شیئی دو شیء متباین برای آن است که جهت وجودی با جهت ماهوی به حسب نفس ذات متخالف است و این دو جهت بنا بر اصالت هر دو مانع از ترکیب حقیقی بین جهات متعدد است، چون بنابر اعتباریت احدهما آنچه که در خارج محقق بالذات است، وجود یا ماهیت است و تحقق هر دو مستلزم محذور فوق است.

اما لزوم عدم انعقاد حمل، برای آن است که اگر ملاک تحقق و منشئت اثر و طرد عدم و ثبوت خارجی، شئییت ماهوی انسان باشد و مفهوم عام بدیهی وجود هم فرد بالذات داشته

۱. حکیم سبزواری - قدس سره - در حاشیه شرح المنظومة، ص ۱۰ به یکی از معاصرینش نسبت داده است، و اساتید و شرّاح می فرمایند که مراد ایشان شیخ احمد احسائی است و مرحوم هیدجی - قدس سره - در تعلیقه خود بر شرح منظومة حکمت، ص ۱۴۷ این قول را به شیخ احمد احسائی نسبت می دهد.

باشد، لازم می‌آید در حمل وجود بر موضوع که ماهیت باشد ملاک حمل که اتحاد وجودی باشد محقق نشود و حمل احد المتباینین بر یکدیگر بالذات مستحیل و مستلزم محال است، و دویت واقعی و نفس الامری موضوع و محمول، ناقض حدیث حمل و مسئله اتحاد است، بلکه جهت وحدت، در هیچ موضوع و محمول محقق نخواهد شد. باید موضوع و محمول به این فرض، از دو امر واقعی خارجی مباین حاکی باشند.

و اما ورود محذور ثالث که ترکیب واقعی در صادر اول باشد، برای آن است که جاعل بالذات باید دو امر اصیل واقعی بالفعل متحصل را در عرض یکدیگر خارجیت بدهد و از آن جایی که جاعل بالذات باید با مجعول بالذات جهت مناسبی داشته باشد، که به آن جهت، از برای مجعول خود علت باشد و از برای چیز دیگر علت نباشد، اگر دو جهت اقتضا و صدور در یک وجود موجود باشد، آن موجود، واحد حقیقی نخواهد بود و باید علت دو جهت مباین را واجد باشد، و این خود مستلزم ترکیب در حق اول تعالی است و لازم می‌آید که حق تعالی واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات نباشد و ترکیب، مستلزم احتیاج و فقدان بوده و با صرافت ذات و بساطت حقیقت منافات تامه دارد.

به تقریر دیگر از آن جایی که واجب الوجود بالذات دارای صرافت تام و فعلیت محض می‌باشد، نباید دو موجود در عرض یکدیگر از او صادر شوند، اگر وجود و ماهیت هر دو ثبوت و تقرر خارجی داشته باشند، لازم می‌آید که وجود از مبدئی صادر شود و ماهیت از مبدا دیگر و این خود ملازم است با قول به ثنویت و لازم می‌آید وجود مفهومی، هم از ماهیت انتزاع شود و هم از وجود خاص خارجی و غیر ذلک من المحاذیر و الاشکالات.

و اما لزوم عدم کون الوجود نفس تحقق الماهیه فی الخارج، برای آن که از برای مفهوم وجود و ماهیت باید دو مصداق و منشأ انتزاع اصیل مباین باشد و لازم می‌آید حمل احد المتباینین بر دیگری یا بودن احد المتباینین عین دیگری و تحقق المتباینین به تحقق واحد مستلزم محال و محذور است (و این محذور، همان محذور عدم انعقاد حمل است). از آنچه که ذکر شد معلوم می‌شود که مفاسد مذکور بنابر اصالت هر دو وارد و مفرّی از

اشکالات مزبور نمی باشد و مناقشاتی که در بعضی از کتب به مقاصد مزبور وارد ساخته اند، غیر وارد است؛ فافهم و تأمل.

مطلبی را که باید تذکر داد و بسیار مورد توجه است، آن است که اگر ادله اصالت وجود تمام باشد و گفته شود که از برای مفهوم عام بدیهی وجود، فرد بالذات موجود است، باید وجود در ممکن و واجب هر دو اصل باشد و اگر برهان اصالت ماهیت تمام باشد، باید این معنی در جمیع موجودات حفظ شود و دلیل هر طایفه از قائلین به اصالت وجود یا اصالت ماهیت قول به تفصیل را نفی می نماید و ادله عقلی تخصیص بر نمی دارد، اگر قول به اصالت وجود در هیچ جا مستلزم محذوری نشود الا در یک مورد، قول به اصالت این معنی از اصل باطل است و بالعکس اگر قول به اصالت ماهیت در هیچ مورد مستلزم محذوری نباشد الا در یک مورد، این قول علی الاطلاق باطل است. «الطبیعة توجد بوجود فردٍ ما ولا تعتمد إلا بانعدام جمیع الافراد».

و این که بعضی از محققین و اکابر اهل این فن<sup>۱</sup> در مبدأ، وجود را اصل دانسته اند و در ممکنات ماهیت را، و یا آن که مجردات را وجود صرف و در مادیات ماهیات را اصیل دانسته اند<sup>۲</sup> و بعضی از متظلمین<sup>۳</sup> هم من حیث لایشعر از آن اعلاظم متابعت کرده اند، کلامی باطل است و ادله طرفین، قول به تفصیل را رد می کند. قول به اصلین و سنخین نزد عقل مضاعف و فهم مستتیر ناشی از تحیر و عدم تضلع و سعة باع است، انکار اصالت وجود در عقلیات نظیر انکار ولایت کلی علی بن ابی طالب - روحی له الفداء - در اعتقادات می باشد، همان طوری که منکر ولایت دچار زکّ و انکار و چشم پوشی از کثیری از مسلمات کتاب و

۱. مراد محقق دوئی است. ر. ک: الحکمة المتعالیة، ج ۱، صص ۲۰۷-۴۰۸؛ ج ۶، ص ۶۵؛ شرح المنظومة، قسم الحکمة، حصص ۱۳ و ۲۵.

۲. شیخ اشراق - قلمس سرّه - قابل به این قول است. ر. ک: حکمة الاشراق ضمن مجموعة مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، صص ۶۴-۷۲؛ التلویحات ضمن همان، ج ۱، صص ۲۳ و ۱۱۵-۱۱۸؛ المقامات ضمن همان، ج ۱، ص ۱۵۶؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، صص ۳۹ و ۴۱؛ شرح المنظومة، قسم الحکمة، ص ۱۱.

۳. مثل ابن کُمّونه بنابر نقل صدر المتألهین - قدس سرّه - در الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۶۳، و محقق لاهیجی - قدس سرّه - در شوارق الإلهام صص ۵۲ و ۱۱۷، و مؤلف کتاب حکمت بوعلی سینا.

بصیر [۱] به ذات حقیقه، فهو حقيقة كل ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في ان يكون ذات حقیقه إلى حقيقة أخرى، فهو بنفسه في الاعیان». لأن هذا الكلام - أي حقيقة كل شيء هو وجوده - هو شاهد لتحقق الوجود عیناً؛ لأن المراد والمعنى من تحقق الوجود عیناً إثبات أن للوجود حقيقة و مصداقاً في الخارج، وإذا كان حقيقة كل شيء و مصداقه بالذات في الخارج هو ما يترتب عليه آثاره و ما يترتب عليه الآثار هو المراد من الوجود، فإذا كان الوجود في الخارج مصداقاً لكل شيء و صدق مفهوم الوجود عليه ظاهر و بین، ثبت للوجود مصداق في الخارج، و یصدق عليه أنه وجود. و أما صدق «وجود» عليه فیه خلاف. قال المحقق عبد الرزاق: لعمری ان الوجود وجود الشیء لا الشیء الموجود.

و قال المصنّف: الوجود موجود بنفسه. و منشأ الخلاف أن المحقق زعم أن

سنت می شود، همین طور قائل به اصالت ماهیت دچار هفوات و تناقض گویی در بسیاری از موارد دقیق از عقلیات می شود که باید با ریسمان بازی ملایی و مکابره با مقتضای عقل، مطلب را تمام نماید. لذا صاحب شوارق که از مصرّین به اصالت ماهیت است، در جلد اول شوارق گفته است: این که ما قائل به اصالت ماهیت شده ایم و می گوئیم نفس ذات ماهیات معمول است، برای آن است که شبهه معتزله که قائل به ثبوت ماهیات منفکة عن كافة الوجوداتند، وارد نیاید و گمان بشود که ماهیات، در ثبوت، استغنائی از جعل که مساوق با استغنائی از علت است، دارند. «فإذا ارتفع هذا التوهم، فلا مضایقة من القول باصالة الوجود و اعتبارية المهية كما هو مذهب أستاذنا الحكيم الإلهي».<sup>۱</sup> صاحب شوارق در جلد دوم شوارق<sup>۲</sup> دلیل بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را اقامه کرده است. ر. ک: رساله هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۸۷-۸۹، ۳۱۶-۳۱۸.

[۱] فی بعض النسخ: به بصیر.

۱. ر. ک: شوارق الإلهام، ص ۱۱۷.

۲. شوارق الإلهام، ص ۵۴۱ به بعد.

الوجود في غير الواجب قائمٌ بالماهية و الموجود ما قام به الوجود و هو الماهية و عند المصنّف لاقيام للوجود بالماهية، بل الماهية عارضة و لذا قال: ذاحقيقة موجودة و في هذا المشعر حققت حقيقة هذا القول ثابت بما قال المصنّف: «وغيره اعني الماهيات به في الاعميان لانفسها»؛ لأنّ المعروض يجب ان يكون سابقاً في ظرف العروض و السابق هو الوجود.

«يزيد به أنّ كلّ مفهوم كالإنسان - مثلاً - إذا قلنا إنه ذو حقيقة او ذو وجود [ ۱ ] كان معناه أنّ في الخارج شيئاً يقال عليه و يصدق عليه أنّه إنسان و كذا الفرس و الفلك و الماء و النار و سائر العنوانات و المفهومات التي لها افراد خارجية هي عنوانات صادقة عليها. و معنى كونها متحققة او ذات حقيقة أنّ مفهوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذات. » و مصداق بالذات لكلّ شيء و مبدأ اثره هو الوجود و هو مصدر الآثار المختلفة و بحسب كلّ أثر خاص يتنزع منه مفهوم يناسبه و بهذا حصل للوجودات الخاصة المحمولات الخاصة و بارتباطها حصل القضايا المعقودة كما قال المصنّف :

[ ۱ ] مراد مصنف آن است كه صرف مفهوم انسان، انسان نيست. يعنى فرد انسان نمى باشد به اين معنا كه آثار مترتب برانسان مثل ضحك و حركت ارادى و ساير خواص بر نفس مفهوم و معنای انسان مترتب نمى شود، بلكه مبدأ اثر، حقيقت انسان است. حقيقت انسان نفس مفهوم انسان به انضمام مفهوم حصول و كون مصدرى نيست، اگر آثار، شأن مفهوم ماهيت باشد، بايد اثر بر نفس مفهوم انسان و معنای حيوان و ناطق مترتب شود. پس هر مفهومی از مفاهيم به واسطه انضمام و اتحاد با وجود، مصداق حقيقت آن معنا مى باشد. بنابراین، وجود، مبدأ همه حقايق است و ماهيات به واسطه التجاه به وجود و اتحاد با هستی، مبدأ اثر و مصداق بالذات از برای مفاهيم مى باشند: «الوجود ما به بصير الاشياء ذات حقيقة»؛ و كلّ ما به بصير الاشياء ذات حقيقة اولى بان يكون ذاحقيقة؛ فالوجود اولى بان يكون ذاحقيقة».

«و القضايا المعقودة كهذا إنساناً أو ذاك فرسٌ ضروريّات ذاتية، فهكذا حكم مفهوم الحقيقة والوجود و مرادفاته لابدّ و أن يكون عنوانه صادقاً على شيء - حتى يقال على شيء: إن هذا حقيقته كذا- صادقاً بالذات و يكون القضية المعقودة هاهنا ضروريةً ذاتيةً أو ضروريةً ازليّة . لست أقول: إنّ مفهوم الحقيقة أو الوجود الذي هو بديهيّ التصوّر، يصدق عليه أنّه حقيقة أو وجود حملاً متعارفاً؛ إذ صدق كلّ عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف، بل حملاً أولياً غير متعارف .»

المفاهيم صنفان: صنف يكون عروضه منه على الأشياء حين كونه في الذهن ولا يكون بحذائه شيء أصيل في الخارج و يقال له: معقول ثانٍ؛ لأنّ عروضه و موجوديّة معروضه كان في الذهن و وجود العارض بعد وجود المعروض في ظرف العروض، فتعقّل العارض كان ثانياً سواء كان الاتّصاف في الخارج أم لا، و الوجود المطلق اعني الوجود البديهي [١] سوى المفهوم و الحصص، له أفراد في الخارج و هذه الافراد وجودات خاصة و هي مناط الموجوديّة للأشياء، و مدار صدق مفهوم «الموجود» عليها هو اتّحادها بهذه الوجودات الخاصّة، نحواً من الاتّحاد، و الحصص الاعتبارية ليست مناط الموجودية الحقيقية بالبديهة. فبعد التأمّل فيما ذكر المصنّف تنبيهاً لأرباب لأحد فيما نحن فيه أي وجود فرد حقيقي لمفهوم الوجود في العين، و صدق المفهوم على هذا الفرد بالضرورة الذاتية، إذا كان مع الماهية أو بالضرورة الازليّة إذا كان صرف الوجود بلاماهية .

و هذا الشكّ أيضاً من الباطلات المشهورات التي نشأت - لفرط ظهور الوجود - لأصحاب البحث و الجدال الذين يَسْعَوْنَ في إظهار الكمال، بكثرة القيل و القال و الجهود بدون الفكر . و أمّا لأهل النظر و الإنصاف فصدق هذا

[١] اعني هذا المفهوم البديهي «د - ط» .

القول من الواضحات التي ليس فيها شكّ ولا ارتياب، و قول المخالفين محمول على الكذب والجزاف، و بعد العلم والتصديق بأنّ لمفهوم الحقيقة حقيقةً ولها آثار مخصوصة يعلم كلّ أحد بأدنى تصوّر أنّ هذا ليس حال المفهوم؛ لأن المفهوم وإنّ جاز نادراً أن يكون مصداقاً لنفسه و يحمل عليه حملاً متعارفاً، لكن لا يجوز هذا في مفهوم الوجود والحقيقة؛ لأنّ مصداقهما ليس من سنخ المفهوم، بل حيثيتهما حيثية الخارجية والمفهوم ليس كذلك و شتآن ما بينهما. و على هذا قول المصنّف: «و لست أقول إلخ» قول تنبيهي محض التفضّل [١].

«إنّما أقول: إنّ الشيء الذي يكون انضمامه [٢] مع الماهية أو اعتباره معها [٣] مناط كونها ذات حقيقة يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجدية. فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملاً شائعاً متعارفاً، و كلّ عنوان يصدق على شيء في الخارج فذلك الشيء فرده و ذلك العنوان متحقّق فيه، فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج، فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن، فيكون الوجود موجوداً في الواقع، و موجوديته في الخارج أنّه بنفسه واقع في الخارج، كما أنّ زيداً - مثلاً - إنسان في الواقع و كون زيد إنساناً في الواقع عبارة عن

[١] بل إنّما أقول إلخ «آ-ق».

[٢] بآبائر طريقة حكماى مشاء، چون مشائين (بنابه قول مشهور) تركيب وجود را با ماهيت انضمامى دانسته اند.<sup>١</sup>

[٣] بآبائر طريقة اشراق. حكماى اشراق گفته اند: تا با مفهوم و ماهيت، وجود اعتبار نشود مبدأ اثر نعى باشد.

١. الإلهيات من كتاب الشفا، ص ٧٥ - ١٠٠، فصل ٢ از مقالة دوم؛ الأسفار ج ٥، صص ٢٨٧ - ٣٠٩، شوارق الإلهام، ص ١٧٤.

موجوديته [۱]. فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجوداً، لا أنّ للوجود وجوداً آخرَ رائداً عليه عارضاً له بنحو من العروض ولو بالاعتبار، كما في العوارض التحليلية بخلاف الماهية .

وقول المصنّف: «إنّما أقول: إنّ الشيء الذي يكون انضمامه ...» مبنيّ على ما قال: إنّ الماهيات بلا انضمام الغير لاتصير موجودة، ولا ذات حقيقة؛ لأنّ الماهية جهة الكلية في كل شيء والكليّ بما هو كليّ لا تحصل له في الخارج ولا يكون مصداقاً لشيء، فاحتاج إلى ضميّة بها يأبى عن صدقه على الكثيرين، وهذه الضميّة لاتكون من منخ الماهية؛ لأنّ ضمّ الكليّ به لا يفيد الجزئي ولم يتشخص و ما لم يتشخص الماهية كيف وجدت و صارت ذات حقيقة، فبهذا ظهر أنّ الضميّة المحتاج إليها في التحقق هي غير الماهية و قسّمها و مرادنا من الوجود هو «هذا» و هو محض الخصوصية و مناط الشخصية في كلّ ما سواه و صورة عينية لكلّ ذي صورة، و المفاهيم و الماهيات

[۱] در أسفار، ج ۱، ص ۳۸ گفته است: «فصل في أنّ للوجود حقيقة عينية- لما كانت حقيقة كلّ شيء هي خصوصيّة وجوده الذي يثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كلّ شيء» بأن يكون ذا حقيقة كما أنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض و يعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود و سائر الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها، و بالحقيقة أنّ الوجود هو الوجود، كما أنّ المضاف هو الإضافة، لاما يعرض لها من الجوهر و الكمّ و الكيف و غيرها».

حيثيت مكتسب از جاعل كه قائل به اصالت ماهيت دائماً گريبان آن را می گيرد، اگر امری است كه بالذات از جاعل صادر می شود و آن حيثيت، عين خارجيت و مبدئيّت اثر است و مناقضه آن با عدم، ذاتي است، چنين حقيقتي از منخ ماهيت نمی باشد.

در الشواهد الربوبية ص ۶ گفته است: «الوجود حقّ الاشياء بالتحقق؛ لأنّ غيره به يكون متحقّقاً و كائناً في الاعيان و في الازمان و هو الذي به ينال كلّ ذي حقّ حقيقته».

بدون اتّحادها بأمرٍ وراء ذاتها حكمُها حكمُ المعدومات .

و قولٌ من قال بثبوت الماهيات في السخافة [مثل] قولٍ من قال بثبوت المعدومات . و ما به الموجوديّة في الأشياء - لبطلان الدورو والتسلسل - كان بالحقيقة وبالذات موجوداً، وحيثية ذاته حيثية الخصوصية و إباء الصدق على الكثيرين ، و هذا الحكم ليس للمفهوم ، وصدق التصديق بأدنى تصوّرٍ معلوم ، و ليس في المفاهيم تفاوت في هذا .

و الفرق بين المعقولات و المفهومات أنّ بعضها له في الخارج نحو اتّحاد بما هو الحقيقة و حيثية الخارجية الواقعية ، و به يصير محمولاً للقضية الخارجية و كان عروضه في الخارج . و بعضها ليس كذلك و يقال له : معقول ثانٍ ، و مفهوم الوجود كان معقولاً ثانياً لوجهين : الأوّل أنّ مصداقه من حيث أنّه مصداقه كان وجوداً لا موجوداً . و الثاني أنّه ليس له مصداق يكون هذا المفهوم ذاتياً له ، و سبب ذلك أنّ مصداقه صرف الحقيقة (فتدبّر) .

و الفرق بين مفهوم الوجود و سائر المفاهيم أنّ مناط الموجودية و ما به الصدق في هذا المفهوم نفس الحقيقة و في سائر المفومات شيء بهذه الضميمة و الشيء و الضميمة حكمها في الذهن في الاعتبار و العروض على عكس ما في الخارج .

«كالإنسان، فإنّ معنى كونه موجوداً، أنّ شيئاً في الخارج هو إنسان، لا أنّ شيئاً في الخارج هو وجود، و معنى «الوجود موجود» أنّ شيئاً في الخارج هو وجود و هو حقيقة». مناط موجوديّة الأشياء و صدق المفهوم في الخارج على الشيء كونٌ هذا الشيء مصداقاً لهذا المفهوم ، و مفاد القضية تصديقٌ بأنّ مصداق الموضوع مصداق لمفهوم المحمول ، فإذا كان موضوع القضية الإنسان و المحمول مفهوم الوجود، صار المعنى مصداق الإنسان موجوداً و متحقّق في الخارج . و الحاصل أنّ ما هو موجود في الخارج إنسان و إذا كان الوجود فصار المعنى

مصدقاً الموجود امر متحقق و موجود في الخارج . و حاصله ان الامر المتحقق في الخارج وجود و هو بنفسه موجود و متحقق في الخارج .

«واعلم ان كل موجود في الخارج غير الوجود، ففيه شوب تركيب» [۱] ولو عقلاً

[۱] غیر از حقیقت مقدس حق، هیچ وجودی از ترکیب که ملازم با فقدان و نیستی می باشد، معرّا نیست. لذا در کلام اساطین حکمت وارد است که «کل ممکن زوج ترکیبی»<sup>۱</sup> حقیقت مقدس حق، علت تام مستقل از برای وجود اشیا است. و چون تساوی در مرتبه وجود و تکافؤ در مرتبه بین علت معطی وجود و معلول، ناقض حدیث علیت و معلولیت و مبطل باب افاضه و استفاضه است، معلول بالذات حیثیت ذاتش حیثیت ربط و فقر وجهی غیر از این جهت ندارد، لذا صدر المتألهین وجودات امکانی را روابط محض و صرف دانسته و محققان از اهل حکمت برآنند که این، شأن ذاتی ممکن است، کما این که استقلال در وجود، مقوم ذات حقیقت حق می باشد. و معلول نسبتش به علت فیاض نسبت فرع به اصل و ظل به ذی ظل و رقیقه به حقیقه می باشد. قهراً وجود مستقل حق تعالی که هستی محض و وجود صرف و حقیقت بسیط نوری است که در او به وجه من الوجوه ظلمت راه ندارد، به حسب نفس ذات، بر اشیای خارجی و معالیل امکانی مقدم است و موجودات امکانی به حسب جوهر ذات و تخوم حقیقت، از وجود واجبی ازلی متاخرند. و این تأخر با انتزاع مفاهیم کلی و ماهیات امکانی ملازم است؛ چه هر علت فیاض واجد همه کمالات معلول با شیشی زاید است، ولی معلول به اندازه حد وجودی خود از علت فیاض استفاضه وجود می نماید و این حدی که وجود را از صرافت خارج نموده است، عبارة آخرای معنای ماهوی است. و این حدود امکانی از تجلیات و ظهورات حقیقت هستی مطلق هستند که از موجودات معجول معلول منبت می شوند. و معلولیت دائماً مساوق و ملازم با ترکیب و عدم بساطت است و هیچ موجود امکانی از ماهیت کلی امکانی خالی نمی باشد. این جهت امکانی، در موجودات مختلف است، وجود هر چه از منبع جود دور

۱. از کلام شیخ الرئيس - قلنس سره - اخذ کرده اند که می فرماید: «... لان الذي له (اي لمكن الوجود) باعتبار ذاته غير الذي له من غيره».

و. ک: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ۶۱، فصل هفتم از مقالة اوک.

می شود، حدود عدمی آن زیاده تر است تا برسد به هیولای اولی که قوة الوجود است.

این که در کلام بعضی از اساطین<sup>۱</sup> حکمت وارد است: «النفس و مافوقها انیات صرفة<sup>۲</sup> و وجودات بحتة»، اگر مرادش آن است که مجردات به واسطه قربشان به حق تعالی و بُعدشان از ماده و خواص ماده، احکام وجود در آنها غلبه دارد و عقول مجرد به واسطه فنایشان در حق و بقایشان به آن حقیقت مطلق مقدس، جهت امکانی آنها جبران شده است، این حرفی است که به صواب نزدیک است و صدرالمتهالین هم موجوداتی را که از صفح بلاد تجرد آبادند، باقی به بقاء الله می داند و آنها را به این معنی ما سوی الله نمی داند.<sup>۳</sup>

و اگر مرادش آن است که مجردات، ماهیت ندارند و عقل، آنها را به جهت ماهوی و وجودی منحل نمی نماید و امکان ذاتی که از خواص ماهیات است، در آنها نیست و وجود آنها عین الربط به حق نمی باشد و این معنای عین الربطی ملازم با ضعف وجود و قصور ذات و منشأ انتزاع معنای کلی ماهوی نیست، این حرف از پیشگاه تحقیق و تدقیق دور و در مسلک و مذهب برهان و استدلال، ناروا و بی جا است.

و این که صدرالمتهالین - قدس الله روحه - در بعضی از کلمات خود مجردات را از لوازم حق و غیر مجعول بلا معمولیت ذات مقدس حق می داند<sup>۴</sup> و یا وجود را به اعتبار اتحاد و

۱. مراد شیخ اشراق - قدس سره - است. ر. ک: التلویحات ضمن مجموعة مصنفات شیخ اشراق، ج ۱: صص ۱۱۵- ۱۱۸ الأسفار، ج ۱، ص ۴۳.

۲. صدرالمتهالین در شاهد رابع - اشراق سادس از الشواهد الربوبية، ص ۷۹ گفته است: «إن المبدأ الفاعل بالقياس إلى الهيئة الموجودة المملولة فاعل، و بالنسبة إلى نفس الوجود الفاض عليها من مقوم؛ لأن هذا الوجود غير مباین له. و أما بالقياس إلى نفس تلك الهيئة بما هي هي فلا يكون له سببية و لا تقويم أصلاً، كما علمت و لذا قيل: الایعان الثابتة ما شئت رائعة الوجود». (خریجناه فی ص ۱۱ من الكتاب) در ماهیات بنابر مذهب حق ملاک معمولیت موجود نیست. علیت و معمولیت، در سنخ وجود است و معلول، باعلت فیض خود امری مسانخ می باشد و هر علتی، مقوم وجود معلول خود است، ماهیت بوجه من الوجود در علیت و معمولیت مداخلیت ندارد و امری ذهنی و از معمولیات ثانوی می باشد و در ما نحن فیه بین علت و مقوم نیست. فقما ذکره - قدس سره - فی هذا الإشراف خال عن التحصیل.<sup>۵</sup>

۳. ر. ک: الأسفار، ج ۹، صص ۲۴۴ - ۲۴۷ المشاعر، صص ۱۱۷ و ۱۲۴ - ۱۲۵.

۴. ر. ک: الأسفار، ج ۳، ص ۵۶؛ و ج ۷، ص ۱۶؛ الشواهد الربوبية، صص ۶ - ۱۱.

بخلاف صرف الوجود ولاجل هذا قال الحكماء: «كل ممكن ذي [۱] ماهية زوج ترکیبی، فليس شيء من الماهية بسيط الحقيقة [۲] وبالجملة، الوجود موجود بذاته

اتصافش به ماهیات، مجعول می داند و جاعلیت و مجعولیت را در نفس وجودات محال می داند،<sup>۱</sup> با آن که وجودات را ذو مراتب مقول به تشکیک و هر وجود ظلی را متقوم به وجود اصلی می داند،<sup>۲</sup> کلامی تام و تمام نیست؛ چه هر وجودی که بر وجود دیگر توقف دارد و وجود دیگر مقوم آن است، مجعول است. و عین الریط و صرف الفقر بودن وجودات امکانی به حق تعالی، ملاک مجعولیت و معلولیت آنها است.

این که بعضی توهم کرده اند که بنابر طریقه عرفا و اهل توحید، علیت و معلولیت در اشیا مرتفع است و فاعلیت بالتشأن و التجلی با مسئله علیت و معلولیت منافاتی دارد، اشتباه کرده اند.

[۱] قید بهذا القید - مع أن ذلك كلام الحكماء هو «أن كل ممكن زوج ترکیبی» - إشارة إلى أن مرادهم ذلك لا أعم حتى يشمل الإمكان الوجودي؛ إذ ليس فيه تركيب أصلاً، فتدبر. محمد اسماعیل ره.

[۲] نگارنده، در حواشی بر اسفار نوشته است: «و اعلم أن الإمكان الوجودي ملازم للإمكان الذاتي؛ لأن كل وجود تعلقي ربطی ملازم لماهیة کلیة، و لاجل أن كل موجود في الخارج غیر حقيقة الوجود (ای الحق الاول) ففيه شوب تركيب قالوا: كل ممكن زوج ترکیبی ولم يقولوا كل موجود. و اعلم أن التركيب مطلقاً مناف لوجوب الوجود و كل مركب محتاج إلى جاعل يجعله موجوداً إلا أن التركيب على انحاء و التركيب قد يكون خارجياً كتركيب الجسم من المادة و الصورة و تركيبه من الاجزاء المقدارية. و قد يكون عقلياً كتركيب الإنسان من الحيوان و الناطق او تركيبه من المادة و الصورة العقلية. و قد يكون التركيب غیر هذه الاقسام المذكورة كتركيب كل موجود إمكناني من الوجود و الماهية، و عند العقل ينحل كل موجود معلول إمكناني إلى جهتين و حیثیتین: جهة الوجود، وجهة الماهية.

قال الرئيس في الشفاء<sup>۳</sup>: «والذي يجب وجوده بالغير دائماً إن كان فهو غیر بسيط الحقيقة؛

۱. ر. ك: الأسفار، ج ۱، صص ۵۳-۵۴، المشاعر، صص ۸۱-۸۲.

۲. الأسفار، ج ۱، صص ۳۶-۴۴ و ۴۷ و ۶۸، الشواهد الربوبية، ص ۷.

۳. راجع: الإلهيات من كتاب الشفاء، صص ۶۰-۶۱، الفضل السابع من المقالة الأولى.

لابغيره وبهذا يدفع [١] المخذورات المذكورة في كون الوجود موجوداً، وأمّا الامر الانتزاعي العقلي من الوجود، فهو كسائر الأمور العامة والمفاهيم الذهنية كالثبوت والماهية والممكنة ونظائرها، إلا أن ما يلزاه هذا المفهوم أمور متصلة في التحقق والثبوت بخلاف الشبهة والماهية وغيرها من المفاهيم.

قول المصنف: «كلّ موجود في الخارج غير الوجود فيه شوب تركيب» لأن الماهيات مناط موجوديتها ليس نفسها، بل باعتبار اتّحادها بالوجود. فمصادق «الموجود» في الماهيات الممكنة ماهيات مقيّدة، وكلّ مقيّد مركّب بلا شك.

وقوله: «ذي ماهية» يمكن أن يكون بيانية أو تفسيراً للممكن، وبيان أنّ المراد من الممكن الممكن الخاص، وبيان أنّ الممكن بحسب نفس الامر وبما هو موجود زوج تركيبى - كما قال: «بسيط الحقيقة» - لا بحسب الاعتبار ومرتبة الماهيات. و«المخذورات المذكورة» ما تمسك بها القائلون باعتبارية الوجود وهو أنّ الوجود إذا كان في الخارج، كان صفة قائمة بالماهية، وثبوت الصفة للموصوف فرع على ثبوت الصفة والموصوف؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت والمثبت له، فيلزم الدور أو التسلسل في طرف العارض والمعرض.

والجواب - بأنّ الوجود موجود، بذاته لا بغيره - يدفع المخذور من جانب

لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لاشيء غير واجب الوجود هري من ملابس ما بالقوة فهو الفرد وغيره زوج تركيبى وقديكون التركيب مزجياً مثل نفس الوجودات الخاصة بالإمكانية المعبرة عنها بلسان بعض ابناء التوحيد بالروابط المحضة والوجود الإمكانى؛ لانحطاطه عن مرتبة الوجود مركّب من الوجود والمعدم قهراً، وهذا الانحطاط منشأ لانتزاع ماهية كلية إمكانية.

[١] يندفع - خ ل - آ - ق - .

العارض . و اما من جانب المعروض فحقّ الجواب انّ ثبوت الوجود ليس داخلاً في الحكم، بل هو ثبوت الشيء لاثبوت الشيء للشيء، فلا يحتاج في الجواب إلى ما قال الإمام أو غيره [۱] لا يقال: إذا كان الوجود موجوداً بذاته فيكون كلّ وجود واجباً.

قلنا معنى كون الوجود موجوداً بذاته أنّه إذا حصل من ذاته أو من غيره، لا يحتاج تحقّقه إلى وجود آخر قائم به، و معنى وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضى ذاته من دون فاعل.

و قول المصنّف: «ما يإزاء المفهوم أمور متأصلة» لا ينافي ما قال: أنّه من المعقولات الثانية؛ لأنّ المراد منها هو ما ذكرناه سابقاً، فتذكّر.

«واعلم انّ الموجودات [۲] حقائق خارجية، لكنّها مجهولة الاسامي شرح اسمائها أنّها وجود كذا و وجود كذا. ثم يلزم الجميع الامر [۳] العام في الذهن، و اقسام الشيء و الماهية معلومة الاسامي و الخواص، و الوجود الحقيقي لكل شيء من الاشياء لا يمكن التعبير عنه باسم و نعت، إذ وضع الاسماء و النعوت إنّما يكون بإزاء المعاني و المفهومات الكلّية، لا بإزاء الهويات [۴] الجزئية و الصور العينية».

و في هذا الكلام أشار المصنّف إلى ما يمكن ان يكون هو سبب الاشتباه و منشأ الزعم انّ الوجود ليس له حقيقة، بل هو مفهوم المضاف و له الحصص الاعتبارية.

و في هذا الكلام بعد التأمّل التام دلالة واضحة على أنّ للوجود حقيقة

[۱] اقوال مذكور در این باب را به طور مفصل ذکر خواهیم کرد و خواهیم گفت که مفاد قضیه در «زید موجود» مفاد هلیات بسیط و ثبوت شیء است، نه ثبوت شیء برای شیئی.

[۲] الموجودات «د-ط».

[۳] ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام «آ-ق».

[۴] الهويات الوجودية «آ-ق».

خارجية و لا يتصور حتى يسم باسم خاص إذا أطلق حضر مسماه في ذهن، و مصداق مفهوم الوجود أمور عينية، و صرف التحقق لا يدرك إلا بالشهود؛ لأن حيثيتها حيثية التشخص و محض الشخصية لا يحصل في ذهن بالتعبير، كما قيل: «الجزئي لا كاسب ولا مكتسب» [۱]. فإذا علم السبب فما فائدة الكلام في البحث أن الواضح هو الخلاق العلام أم لا؟ و بين اللفظ و المعنى مناسبة ذاتية أم ليس كذلك؟ و فائدة وضع الاسماء بالمناسبة للصور العينية كما ترى:

«[الشاهد] الثاني: [۲] من البين الواضح [۳] أن المراد بالخارج و ذهن في قولنا:

[۱] راجع: الحاشية على تهذيب المتطق، ص ۱۷؛ الأسفار، ج ۱، ص ۱۰۷، حاشية الحكيم السبزواري قدس سره.

[۲] أن من الواضح «آ-ق».

[۳] أي ليس لها اسم حتى تكون مجهولة الكنه و هذه الاسماء ليس هي ما ذكره المصنف - قدس سره - آنفاً، بل المراد منه عنوان الشيء و حكايته، و شرح هذه العنوانات أن يقال بهذا اللفظ: وجود كذا و هذا كما يقال في الروائع، فتدبر. «محمد اسماعيل ره»

وجود بر دو قسم است: وجود خارجی و وجود ذهنی. ماهیات گاهی به وجود اصلی و منشأ اثری، تحقق پیدا می نمایند که از آنها به اکوان و حقایق یا ماهیات خارجی تعبیر می شود و گاهی به وجود ذهنی و ظلی و تبعی محقق می شوند. «ذهن و خارج دو نحو و دو طور از وجودند نه آن که خارج یا ذهن به منزله مکان از برای وجودات ذهنیه و خارجیه باشد». ماهیت به اعتبار تحقق خارجی و وجود اصلی، منشأ آثار است و به اعتبار وجود ذهنی و ظهور ظلی، منشأ آثار نمی باشد. اگر وجود امری، اعتباری باشد که در منشأیت و عدم منشأیت آثار، تابع ماهیات باشد، باید بین وجود ذهنی و خارجی فرقی نباشد.

خلاصه کلام آن که خارج و ذهن بعد از این که به منزله مکان و زمان از برای نفس وجودات نبود، بلکه خارج و ذهن دو نحو از وجود بود، وجودی که حقیقت و خارجیتی غیر از مفهوم تحصیل مضاف به ماهیات نداشته باشد و عبارت از کون عقلی مصدری و مفهوم

هذا موجود في الخارج و ذلك موجود في الذهن، ليسا من قبيل الظروف و الامكنة

انتزاعی و از اعراض عامه باشد، باید هیچ فرقی بین خارج و ذهن نباشد. و چون ماهیات به وجود خارجی منشأ آثار و احکامند و به وجودات ذهنیه آثار بر آنها مترتب نمی شود، باید این دو نحو از وجود، مختلف باشند که ماهیت با یکی منشأ احکام و با دیگری مصدر آثار نباشد.

به عبارت دیگر از برای ماهیت واحد، حصولات متعدد است، گاهی ماهیت به وجود خارجی تحقق پیدا می نماید و در این نحو از تحقق، دارای آثار و احکام است. و گاهی در ذهن حاصل می شود و آثار ندارد. معنی و مفهوم واحد، فی نفسه متعدد نمی شود مگر آن که با حصولات متعدد متحد شود، اگر از برای مفهوم «حصول» و «وجود» افرادی نباشد که به حسب طور وجود و نحوه حقیقت، قابل شدت و ضعف باشد که ماهیت به واسطه فنا و التجا و اتحاد با آن حصولات و وجودات، احکام مختلف داشته باشد، و وجود امر اعتباری صرف باشد باید بین حصول خارجی و ذهنی فرق نباشد.

این برهان را مرحوم صدرالمతالین در این کتاب<sup>۱</sup> و حاجی سبزواری در منظومه<sup>۲</sup> و حواشی اسفار<sup>۳</sup> ذکر فرموده اند. و نگارنده، آن را به چند تقریب بیان نمود.

اگر قائل به اصالت ماهیت بگوید: ممکن است ماهیت واحد، دارای اطوار متعدد باشد، به اعتبار مجعولیت و انتساب به جاعل، مستحق حمل موجود و منشأ آثار و احکام گردد و در ذهن چون تحقق عنوانی و مرآتیی دارد و به تبع وجود «نفس» تحقق دارد، منشأ اثر و ترتب احکام نیست.

جواب می دهیم: نفس مفهوم بما هو جمیع انحا و اطوار حصولات از جاعلیت و مجعولیت را فاقد است. انتصاف آن به شدت و ضعف و مجعولیت و ذهنیت و خارجیت باید به امری و رای سنخ ذات و جوهر طبیعت باشد. نهایت حرفی که می شود در توجیه و تقریر این برهان گفت این است.

۱. المشاعر، ص ۶۲.

۲. شرح المنظومة، قسم الحکمة، ص ۱۱.

۳. الاسفار، ج ۱، صص ۲۵۹ و ۲۶۴ و ۲۸۵-۲۸۶، حواشی الحکیم السبزواری قدس سره.

ولا المحال، بل المعنى يكون الشيء في الخارج إن له وجوداً ترتب عليه آثاره واحكامه، و يكونه في الذهن أنه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلا مجردة لمحصّل الماهية، لم يكن حيثيّ فرق بين الخارج والذهن وهو محال؛ إذا الماهية قد تكون متحصلة ذهنياً وليست بموجودة في الخارج.

و من المعلوم أنّ الخارج و الذهن إذا كانا من قبيل الامكنة و المحال فرضاً

ولی بر عارف خبیر، واضح و روشن است که این برهان از مصادره و مناقشه خالی نمی باشد؛ چون بر تمامیت برهان اول و برهان بعدی توقف دارد که شرحش خواهد آمد «والله اعلم». اما برهانی که مرحوم حکیم سبزواری در منظومه آن را دلیل اول بر اصالت وجود قرار داده و فرموده است:

لأنه منبع كل شرف و الفرق بين نحوي الكون يفي<sup>۱</sup>

خالی از مصادره نمی باشد؛ برای آن که قائلین به اصالت ماهیت، ماهیت مجعول منتسب به جاعل را منشأ اثر می دانند و این که در تقریر برهان مذکور گفته شده است که: چون ماهیت من حیث هی منشأ اثر نیست و خیری در مفهوم اعتباری نمی باشد، منشأیت اثر و مطلوبیت که ملاک خیریت و اختیار و ترغیب به اشیا می باشد، در ماهیت من حیث هی نیست، بلکه وجود است که به آن هر ذی حق و حقیقتی به حق خود نایل می شود، برهان مزبور خالی از مناقشه نمی باشد؛ برای آن که ماهیت مجعول بنا بر اصالت ماهیت، منشأ آثار و ملاک احکام است.

اگر گفته شود در صورتی که ماهیت به حسب نفس ذات، منشأ اثر نباشد، باید منشأ اتصاف آن به آثار و احکام، امری خارج از سنخ ماهیت باشد. جواب داده می شود که این برهان برگشتش به برهان دیگری است که محقق سبزواری بیان کرده و صدر المتألهین هم در این رساله به دو طریق تقریر نموده است:

كيف وبالكون عن امتواء قد خرجت قاطبة الاشياء<sup>۲</sup>

۱. شرح المنظومة، قسم الحکمة، ص ۱۱.

۲. همان، ص ۱۲.

فاختلاف الآثار بمجرد اختلافها من المحال؛ لأن للمكان وإن كان في بعض الأمور المختصة به أثر و جاز أن يختلف الحال فيه، لكن في كون الشيء منشأ أثر في المكان بحيث كلّمَا كان فيه، كان لازماً كالحجارة للنار، لاختلاف في عدم جوازه. وهذا أيضاً تنبيه على أن الخارج ليس من قبيل المكان، بل المراد من الخارج شيء غير المفهوم و الماهية يترتب عليه آثار الماهية، إذا اتحدت و هو الوجود الشديد. و المراد من الذهن شيء غير المفهوم لا يترتب عليه آثار المفهوم، إذا اتحد به و هو الوجود الضعيف.

و أما إذا كان مناط الاختلاف مجرد تحصيل الماهية- أي مفهوم التحصيل المضاف إلى الماهية المتكثرة بدون ضمنية الوجود الذي هو حقيقة التحصيل و التفاوت في ذاته بحسب الشدة و الضعف- فليس تكثر الماهيات إلا بالإضافات المعتملة [١] و الاعتبارات، و التفاوت الاعتباري غير الحقيقي لا يوجب اختلاف الآثار بحسب الواقع، فما به الموجودة و جب أن يكون أمراً حقيقياً واقعياً حتى يصير مناط اختلاف الآثار الواقعية، و هو أمر ليس من سنخ المفهوم و هو الوجود، فتدبر.

و إنما قلنا: آثار الماهية و الحال أن الأثر للوجود، لأن أثر كل وجود- سواء كان شديداً أو ضعيفاً- لازم له لا يتخلف عنه، لكن الماهية التي تتحد به معه نحو من الاتحاد لها مفهوم هو عنوان لبعض الآثار، و إذا حصل من الوجود الذي يتحد به الأثر، يقال له: الوجود الخارجي و ما يترتب عليه آثار الماهية، و إذا لم يترتب عليه هذا الأثر و إن كان له أثر، يقال له: الوجود الذهني للماهية و بهذا القدر يقال: أثر الماهية، فتدبر.

و ليس الفرق بين الخارج و الذهن و ترتب الأثر و عدم الترتب بعروض

[١] أي المضملة و يحتمل أن يكون التعملة.



## لا تمتنع حمل بعضها على بعض، و الحكم بشيء منها على شيء كقولنا زيد حيوان

بینونت، بینونت عزلی و واقعی خواهد بود و این تغایر چون امری واقعی می باشد، به هیچ نحوی از انجا به اصل واحد و منشأ فارد بر نمی گردد، روی این میزان، حمل، محقق نخواهد شد.

ممکن است بگوییم اگر وجود، امری اصیل و جامع مشتتات و تغایرات نباشد، حمل اولی ذاتی هم تحقق پیدا نخواهد کرد؛ برای آن که در حمل اولی ذاتی هم اگر موضوع و محمول به حسب نفس ذات به وجودی واحد موجود نباشند و حصولی واحد نداشته باشند به اعتبار کون «حصول» ذهنی، اجزای حدی حاکمی از ذات واحد نباشند، اتحاد مفهومی هم واقع نخواهد شد. تفصیل این کلام بعداً خواهد آمد، این که صدر المتألهین، مرحوم حاجی سبزواری، مرحوم ملا اسمعیل اصفهانی<sup>۱</sup> و دیگران از اعظام، حمل را به حمل شایع صناعی اختصاص داده اند، از باب ارجحای عنان است و اختصاص به حمل شایع ندارد.<sup>۲</sup>

۱. الشاعر، حاشیه، صص ۲۵ - ۲۶، چاپ سنگی.

۲. صدر المتألهین در اسفار، ج ۱، ص ۶۷ فرموده است: «إنَّ جهة الاتحاد في كل متحدین هو الوجود سواء كان الاتحاد-أي الهم هوية- بالذات كاتحاد الإنسان بالوجود أو الحيوان، أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالابيض، فإنَّ جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود عبارة عن نفس الوجود المنسوب إليه بالذات كاتحاد الإنسان بالوجود أو اتحاده بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالابيض».

خلاصه مراد صاحب اسفار آن است که تا وجود، محقق نشود، جهت اتحاد بین اشیا، موجود نخواهد شد اعم از این که اتحاد بالذات باشد مثل اتحاد انسان با وجود، چون ترکیب وجود با ماهیت ترکیب اتحادی است نه انضمامی، یا مثل اتحاد انسان با حیوان که ملاًک حمل بین این دو، اتحاد وجودی می باشد و وجود واحد منسوب است به انسان و حیوان هر دو، یا اتحاد بالعرض باشد نظیر اتحاد انسان با ابیض که وجود واحد منسوب است به انسان بالذات و به ابیض بالعرض.

محقق سبزواری در حاشیه فرموده اند: «لا يخفى أنَّ هذا لا يتم في الحمل الالوکی، فإنَّ مُفاده الاتحاد في المفهوم فالكلیة عنوة لکنّا نقول: استدلال (ره) في الشاعر علی اصالة الوجود بآنه لولاء انحصار الحمل بالشائع و هنا ترقي، فنظر بنظر ادق فاشار إلى آنه لولاء لما تحقق حمل». کلام اسفار ظاهر بلکه نص در حمل شایع است، مثالی هم که از برای مقصود خود زده است، مثال حمل شایع است نه حمل اولی ذاتی. علاوه بر این، حکیم محبش فرموده اند: «جهة الاتحاد في الالوکی ايضاً هو الوجود إلاَّ أنَّه الوجود الرابطة»، در حالی که آخوند در هیات بسیط، وجود رابط را قائل نیست، «فافهم و تأمل فالصير إلى ما قلناه».

والإنسان ماشي؛ لأن مفاد الحمل ومصادقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهيةً وما به المغايرة غير ما به الاتحاد.

لو كان المجموع بالذات و اثر الجاعل في الاشياء هو نفس الماهية فقط و هي عين ما به الامتياز، فلم يتحقق ما هو مناط الحمل و مصحح صدق المحمول على الموضوع في حمل المفيد؛ لأن مفهوم المحمول إذا لم يكن عين مفهوم

لولم يؤصل، وحدة ما حصلت إذ غيره مشار كثيرة انت<sup>١</sup>

اگر وجود، اصل نباشد و اصل خارجي همان شئیت ماهوی انسان و فرس و بقر و کاتب و ضاحک باشد،<sup>٢</sup> چون ماهیات مشار کثرت و اختلاف و فطریشان مصحح دوتیت و غیریت است، جهت وحدت و اتحاد بین موضوع و محمول محقق نخواهد شد و حمل محمول بر موضوع، حمل احد المتباينين بر یکدیگر خواهد بود، به خلاف آن که وجود اصل باشد. ممکن است وجود واحد به اعتبارات مختلف منشأ انتزاع معانی و مفاهیم کلی متغایر باشد. مثل آن که انسان با آن که وجود، واحد است، منشأ انتزاع معانی متغایر متمیز به حسب نفس مفهوم می باشد. لذا انسان را تعریف می کنیم به جسم نامی حساس متحرک بالاراده و مدرك کلیات و همین معانی را به معانی متعدد دیگر منحل می نماییم و از همین وجود واحد، اعراض متباين مختلف را انتزاع می نماییم، بلکه ممکن است از یک وجود، جمیع معانی جوهری و مفاهیم عرضی انتزاع شود، اگر وجود، اصیل نباشد لازم می آید تمامی این معانی، به تحقیقات متعدد متباين مشتت متحقق باشند. البته بنابر اصالت وجود، این معانی از وجودی واحد به اعتبار جهات متعدد مختلف که در یک وجود جمعند، انتزاع می شود.

من کل شيء كنهه لطيفة مستودع في هذه المجموعة

١. شرح المنظومة، قسم فلسفه، ص ١٣.

٢. مرحوم آية الله العظمى حاج شيخ محمد حسين اصفهانی - اهل الله مقامه - در تحفة الحکيم فرموده اند:

و هو مدار الوحدة المستبصرة      في الحمل بل كانت به المغايرة  
و مركز التوحيد ذاتاً و صفة      و فعلاً ايضاً عند اهل المعرفة

الموضوع، لم يصدق الحمل، وإذا كان لم يقد، لأن الاتحاد على هذا منحصر في الماهية؛ لأن الوجود على هذا الأصل تحققه وتعدده تابع لتعدد الماهية، فصحة الحمل ليست إلا في الحمل الأولي الذاتي فلا يتحقق للحمل فائدة إلا إذا انضم بالموضوع وبالمحمول مفهومين آخرين متغايرين، فهذا كما ترى وبديهة الأمر حاكمة بأن الأمر ليس كذلك، لأن الأحكام اليقينية والاعتقادات الدينية المأمور بها في الشرع كثيرة ولم يجوز عقل أحد أن يأمر الشرع بأحكام كاذبة؛ إذ ليس لها فائدة، وإذا كان أثر الجاعل هو الوجود وهو أيضاً مناط ارتباط مفهومين متغايرين، فحصل ما هو الواقع أي صدق الحكم واشتماله على الفائدة في كل القضايا المتعارفة؛ لاتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغايرهما مفهوماً.

قال الشيخ قدس سره: «لقاتل أن يقول: من أين يلزم من كون موجودة الأشياء بنفس ماهياتها امتناع الحمل الشائع فما المانع من أن يكون ماهيات الأشياء موجودة بنفسها، ويحمل بعضها على بعض، ويحصل الشرطان كما يقولون في الوجود بأن الماهيات مجهولة الاسامي وشرحها أنها ماهية كذا و ماهية كذا فيتحدان باعتبار نفس الماهية، ويتغايران في الذهن باعتبار ماهية كذا» [١].

أقول: معنى لفظ «كذا» إذا لم يكن معلوماً كيف يكون شارحاً؟! وإذا كان المراد منه معلوماً ومتصوراً، فهو إما الوجود أو الماهية أو غيرهما، فعلى الأول صار حكم الوجود و الماهية على عكس ما هو الواقع. وعلى الثاني فما مناط صدق أنها مجهولة الاسامي؟ وعلى الثالث، قول ثالث، فتدبر.

قوله: «إن حمل بعض على بعض» كان في الذاتي و«الحكم بشيء على

[١] لم غمده في شرح الشيخ الاحائي للمشاعر.

شيء « كان في العرضي ، و المحمول الذاتي و العرضي كلاهما - لازم للموضوع ، والفرق جواز انفكاك ملاحظة الموضوع عن ملاحظة المحمول العرضي (اللازم) الخارجي و عدم جوازه عن ملاحظة المحمول الذاتي اللازم الداخل ، فافهم .

«و إلى هذا يرجع ما قيل : إن الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج و المغايرة في ذهن . فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية ، لم يكن جهة الاتحاد [ ١ ] مغايرة لجهة المغايرة ، و اللازم باطل - كما مر - فالملزوم مثله ؛ بيان الملازمة أن صحة الحمل مبتها على وحدة ما ، و مغايرة ما ؛ إذ لو كان هناك وحدة محضة ، لم يكن حمل ، و لو كان كثرة محضة ، لم يكن حمل ، فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً يكون وحدته و تعدده تابعين لوحدة ما اضيف إليه و تعدده من المعاني و الماهيات و إذا كان كذلك ، لم يتحقق حمل متعارف بين الأشياء سوى الحمل الأولي الذاتي و كان الحمل منحصرأ في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى » .

هذا القول منه تأييد لما سبق و تفسير له و بيان لما هو مقدر فيه و هو متمم الدليل ؛ لأنه قال : « و ما به المغايرة غير ما به الاتحاد » و لم يصرح و هنا على الفرض ليس كذلك ، لكن كان مقصوداً و محتاجاً إلى البيان ، و بيانه : « فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً » إلى آخره .

إذا قيل : قول المصنف : « إذا كان كذلك لم يتحقق حمل سوى الحمل الذاتي » من باب المساهلة و إرخاء العنان ، و إلا فثبت كل مفهوم و إن كان لنفسه فرع لثبوت مثبت له في نفسه ، فلو لم يتحقق الوجود لم يتحقق حمل أصلاً .

أقول : إذا لم يكن موجودية الأشياء بنفس ماهياتها و مع هذا لم يتحقق

الوجود، صدق قول، قيل: «لم يتحقق حمل أصلاً» واما إذا كان موجودة الأشياء بنفس ماهياتها، فتحقق الحمل بدون تحقق الوجود لكن ليس حملاً متعارفاً مفيداً [١]، فتدبر.

[١] اگر وجود، اصل نباشد، نه حمل اولی ذاتی تحقق پیدا می نماید و نه حمل شایع صناعی. از برای اثبات این قول و بیان وجوه خلل در کلام شارح علامه، از ذکر کلام مصنف در اسفار ناچارم.

قال صدر المتألهين في الأسفار، ج ١، ص ٦٧: «إنَّ جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد - أي الهووية - بالذات كاتحاد الإنسان بالوجود أو اتحاد الحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالابيض؛ فإنَّ جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود هو عين نفس الوجود المنسوب إليه بالذات وجهة الاتحاد بين الإنسان والابيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الابيض بالعرض فحينئذ لا شبهة في أنَّ المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة، وإلا لم يحصل الاتحاد بينهما، بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحواً من الانتساب، فلا محالة أحدهما أو كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد امر حقيقي إلخ».

قال الحكيم المحشي (سبزواري): «لا يخفى أنَّ هذا لا يتم في الحمل الاوکی الذاتي، فإنَّ مفاده الاتحاد فالكلیة ممنوعة لكننا نقول: استدلل (ره) في الشاعر<sup>١</sup> على اصالة الوجود بانه لولاه انحصر الحمل بالشائع و هنا ترقى فنظر بنظر ادق فاشار إلى انه لولاه لما تحقق حمل»<sup>٢</sup>.

ولا يخفى ما في كلام المحشي (ره) من الخلط والاشتباه. فإنَّ كلامه في الاسفار ظاهر بل صريح في الحمل الشائع الصناعي و ما قال صاحب الاسفار «إنَّ جهة الاتحاد في كل متحدين»، إنَّ نظره مقصور في اقسام الحمل الشائع، لا اقسام الحمل مطلقاً، و الشاهد على ما ذكرناه ذكره اقسام حمل الشائع الصناعي، و ما ذكره المحشي في ذيل كلامه «إنَّ جهة الاتحاد في الحمل الاوکی الذاتي ايضاً هو الوجود إلا أنه الوجود الرابط»، لا يخلو عن المناقشة، لأنَّ صدر المحققين لا يقول بالوجود الرابط في الهليات البسيطة.

اعلم أنَّ بناءً على اصالة الماهية لا يتحقق الحمل مطلقاً؛ لأنَّ مُعاد الحمل في الشائع هو التنابير

١. الشاعر، ص ٦٧.

٢. الأسفار، ج ٢، ص ٦٧، تعلية الحكيم السبزواري - قدس سره ..

«[الشاهد] الرابع : لو لم يكن الوجود موجوداً، لم يكن [١] شيء من الأشياء، و بطلان التالي يوجب بطلان المقدم؛ بيان الملازمة أن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود، فهي معدومة و كذلك إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود و العدم، فهي بذلك الاعتبار لا موجودة و لا معدومة؛ فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر. فإن ثبوت شيءٍ لشيءٍ أو انضمامه إليه أو اعتباره معه متفرع على ثبوت المثبت له، أو مستلزم لوجوده، فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهية في ذاتها موجودة، فكيف يتحقق هناك موجود؟! [٢] فلا يكون الماهية موجودة».

باعتبار المفهوم و الاتحاد بحسب الخارج و لما كان التباين بين الماهيات التباين العزلي و كل مفهوم بحسب نفس ذاته خارج عن مفهوم الآخر؛ فإن مفهوم الإنسان -مثلاً- مع مفهوم الضاحك أو الكاتب متغاير بالذات و كذا مفهوم الحيوان الجنسي مع الناطق ولو كان للمفاهيم المتغايرة مصاديق مختلفة متغايرة بالذات، لا يمكن حمل بعضها على بعض؛ لأنه بناء على أصالة الماهية المتغايرة المفهومي يسري إلى الخارج و يصير منشأ انتزاع المفاهيم المتغايرة المصاديق المتباينة بالذات و يكون المتغايرات أموراً أصيلة واقعية خارجية، لا ترجع إلى امر واحد و سنخ فارد أصلاً.

و إن شئت قلت : إن جهة الاتحاد لا يمكن أن تكون عين جهة التغاير على نحو يرجع جهة التغاير إلى جهة الاتحاد بأن يكون ما به جهة التغاير عين ما به جهة الاتحاد بأن تكون الجهتان متحدتين بالذات مختلفتين بالمرض، هذا في الحمل الشائع. و أما الحمل الأولي الذاتي فلائه لو لم يكن الموضوع و المحمول بحسب نفس ذاتهما موجودين بوجود واحد، لم يتحقق حمل أصلاً.

[١] لم يوجد «آ. ق».

[٢] «أگر وجود، محقق نباشد، هیچ ماهیتی از ماهیات تحقق و ثبوت خارجی پیدا نمی نماید. بیان ملازمه آن که اگر ذات ماهیت را مجرد از وجود لحاظ کنیم، معلوم است. اگر ماهیت را با قطع نظر از وجود و عدم لحاظ کنیم، یعنی مقصور باشد نظر ما فقط به ذات ماهیت

هذا الكلام من المصنّف أي قوله : «إنّ الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهي معدومة» مبني على ما قاله في الشاهد الاول إنّ انضمام الوجود

بدون ملاحظه وجود و عدم در آن، ماهیت به این لحاظ نه موجود است و نه معلوم. اگر وجود، امری خارجی نباشد، ثبوت وجود از برای ماهیت محال است و ممکن نیست موجود را بر ماهیت حمل کنیم، به آن جهت که ثبوت هر مفهومی از برای هر موضوعی فرع ثبوت مثبت له و وجود موضوع است؛ وجود اگر اعتباری باشد و ماهیت هم که به حسب نفس ذات و جوهر حقیقت وجود ندارد، ضم مفهوم اعتباری به مفهوم اعتباری دیگر سبب و موجب اتصاف ماهیت به وجود نمی گردد و ماهیت از حد استوا خارج نمی شود.

این که قائل به اصالت ماهیت گفته است: «ماهیت اگر چه در مرتبه ذات مستحق حمل موجود نمی باشد، ولی به اعتبار اضافه و انتساب به جاعل از این حالت خارج شده و وجود انتزاعی مصدری بر آن حمل می شود». جواب داده اند که نسبت وجود به ماهیت مثل نسبت بُتوت به اولاد نیست که به جهت انتساب به شخص واحد که پدر باشد اتصاف حاصل شود، چون نسبت، حصولش دائماً بعد از وجود متسین است و در اضافه مقولی تکرر نسبت شرط است، ولی اتصاف ماهیت به وجود در مقام نفس ذات است. ماهیت و وجود در وعای خارج و ذهن بلکه در جمیع اکوان متحدند.

توضیح این برهان به نحو اختصار آن است که تارة نفس ذات ماهیات را ملاحظه می کنیم و نظر ما در این لحاظ بر ذات و ذاتیات ماهیت مقصور است، هر ماهیتی به این لحاظ جز ذات و ذاتیات خود چیزی را واجد نیست و مقایسه هم نمی شود با چیزهایی که خارج از نفس ذات ماهیت هستند، اعم از آن که آن امور خارج از امور اصیل واقعی باشند یا امور عدمی و مفاهیم اعتباری یا انتزاعی. ماهیت در این لحاظ و در این مرتبه نه ملحوظ به نحو بشرط لایبث است و نه بشرط شئیث، یعنی نه بشرط لا و مجرد است و نه بشرط شیء و مخلوط. و تارة ماهیت را نسبت به امور خارج از ذات خود لحاظ می کنیم، به این نظر ماهیت از سه حال خالی نیست: یا ملحوظ با وجود است و یا ملاحظه می شود بدون وجود و یا لا بشرط و غیر آبی از اتصاف به وجود و عدم است.

گفته اند: «ماهیت یا مخلوط است یا مجرد و یا مطلق». مورد بحث، ذات ماهیت است به

على الماهية كان مناط كونها ذات حقيقة، فعلى هذا إذا لم يكن الوجود موجوداً فلم يوجد موجود في عالم الوجود البتة، فهو كما ترى بديهي

نحوی که ملحوظ، ذات و ذاتیات ماهیات باشد و لا غیر، ماهیت با چنین شرطی مورد بحث است که به چه نحوه تحقق خارجی پیدا می نماید و مستحق حمل موجود می شود؟ به عبارت دیگر آنچه که به حسب نفس ذات بدون حیثیت تقییدی منشأ طرد عدم از اشیا علی نحو الحقیقه است و مصداق و فرد بالذات دارد، آیا از سنخ مفاهیم و ماهیات است یا امری دیگر خارج از سنخ ماهیات است؟

به عبارت واضحتر آیا جعل جاعل به سنخ ماهیات و نفس طبایع کلی بدون حیثیت تقییدی تعلق می گیرد و ملاک طرد عدم و مناقضه با نیستی، مجموعیت نفس ماهیات و طبایع کلی است، یا آنچه که طرد عدم از اشیا می نماید و ملاک موجودیت ماهیت می شود، امری خارج از سنخ ماهیات و مفاهیم است؟ این نکته وجدانی و ضروری است که ماهیات به اعتبار نفس ذات «من حیث هی هی» جز ذات و ذاتیات خود را واجد نیستند و از جمیع جهات و حیثاتی که غیر نفس ماهیات است، خالی می باشند.<sup>۱</sup>

چنین حقیقتی در هنگام انتساب به جاعل و جعل جاعل نفس ذات و حقیقت آن را به جعل بسیط، اگر به آن امری اعطا شود که از سنخ مفاهیم و ماهیات است، همان حرف پیش می آید که این سنخ، با نیستی مطارده و نقاضت ندارد و ملاک انتزاع وجود نیست، چون وجود امری است و رای سنخ ماهیات و افاضه نور الانوار و اضافه اش به اشیا، اضافه اشراقی است نه اضافه مقولی که محتاج به طرفین و مشروط به تکرر نسبت باشد. طرف اضافه در اضافه اشراقی حالتی غیر از ارتباط به جاعل و حق تعالی ندارد و اینطور نیست که مفاض،

۱. صاحب شوارق در الهیات شوارق، ص ۵۴۱ در علم باری بعد از بیان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت گفته است: «و ما قالوا: إن معنى الجمولية هو أن يجعل المجعل الماهية بحيث يتنوع منها الوجود فليس بشيء، لأن تلك الحیثیة إن كانت اعتباریة فلا جدوى لها و إن كانت حقیقة من شاتها ان یفیض من المجعل فلا نغنی بحقیقة الوجود سوى ذلك»، یعنی صادر از مبدأ اگر امری باشد غیر از سنخ ماهیات، به این معنی که بالذات طرد عدم از اشیا کند، چنین چیزی همان حقیقت وجود است که عین خارجیت و منشأ اثر می باشد. علامه بزرگ حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفه الحکیم، ص ۶۰ فرموده است:

یختص بالوجود طرد المعدم إذ ما سواه عدم او عدمی

بطلانه، و بعد التصدیق و التسلیم فی الحکم السابق ملازمه هذا الحکم غیر

مقام و مرتبه‌ای از تقرر واقعی داشته باشد و اضافه اش به جاعل و نورالانوار ولو به تحلیل عقلی و تقرر ماهوی امری زاید بر آن باشد. مجعولیت و مفاضیت، مقوم ذات و حقیقت مجعولات و نحوه وجود معلولات است و کار جاعل ایجاد نفس حقایق وجودی است و مجعول به تحلیل عقلی و تجزیه ذهنی به امری غیر از معلولیت و مجعولیت منحل نخواهد شد. پس مفاض از جاعل، امری ورای سنخ ماهیات است و حقیقتی می باشد که مطارده و نقاضت آن با عدم و نیستی بالذات می باشد. چون ماهیات در نفس ذات، وجود را ندارند، مطارده آنها با عدم بالعرض و به تبع وجودات است نه آن که سنخ ماهیت امری باشد که بالذات طرد عدم از خود کند.

اما این که بعضی،<sup>۱</sup> ملاک موجودیت اشیا را انتساب به جاعل دانسته و گفته اند: وجود یک فرد بیشتر ندارد که به نفس ذات خود موجود است. و ملاک موجودیت ماهیات مجعوله انتساب به جاعل تام و اضافه اشیا به حق تعالی است و صدق عنوان موجود بر چیزی مستلزم تحقق وجود نیست، گذشته از آن که این کلام با قواعد مسلم فلسفه سازش ندارد، ماهیت من حیث هی هی حصول و تحقق خارجیش باید به امری غیر سنخ خودش باشد، اگر از برای وجود فردی بالذات نباشد، ماهیت ثبوت و تحقق خارجی پیدا نخواهد نمود.

بعضی، این قول را به عرفا استناد داده اند، یا از بعضی از عبارات فتوحات شیخ العرفاء محیی الدین عربی اندلسی استفاده نموده اند. البته این استناد بی اساس و عبارت فتوحات بلکه مرام عرفا و اهل توحید با این مبنی بوجه من الوجوه سازش ندارد.

این که در عبارات و مسغورات عرفا دیده می شود که فرموده اند: ذات حق، به اعتبار ظهور، عین هر شیء است<sup>۲</sup> و در مقام ذات، عین اشیا نیست، مراد آنها آن است که حقیقت حق در مقام ذات که مقام کثر مخفی و غنای عن العالمین است، احدیت ذات محل محو

۱. مراد محقق دوآنی است. ر. ک: الأسفار، ج ۶، ص ۶۵، شرح المنظومه، قسم الحکمة، ص ۲۵.

۲. این مطلب در جاهای زیادی از کتب عرفا به عبارات مختلف بیان شده است، ر. ک: قیصری، شرح فصوص الحکم، صص ۱۶ و ۱۷ و ۵۴۱ به بعد؛ خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۸؛ نقد النصوص، صص ۲۹-۲۸، ۶۷، ۱۴۰-۱۴۱؛ مصباح الأنس، صص ۲۶-۲۸ و ۷۷ و ما بعد آن.

حَقِّیْ لایحتاج إلى البیان . و ما ذکر فی بیان الملازمة هنا فی الحقيقة إشعار بحقیقة القضية السابقة .

کثرات و اضمحلال موهومات امکانی است ، تجلی ندارد و تجلی در احدیت بما هی احدیت محال است و سریان حق در اشیا سریان و ظهور فعلی است و آنچه که از حق تعالی اتحاد با خارجیات دارد ، وجود منبسط و فیض مقدس است و وجود منبسط هم فرقت با وجودات خاصه و مقیده به اصطلاح این حضرات به اطلاق و تنقید است . و ماهیات به تبع وجود منبسط و وجودات خاصه متظاهرنند و به نفس ذات خود راتحه وجود را استشمام نموده اند و از تعینات وجود منبسط و از ظهورات فیض مقدسند . این مطلب کجا و حرف ذوق التآله کجا؟ که قائل به اصلین و سنخین و حقیقتین هستند .

به بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟

و اما استناد این قول به شیخ الرئیس و فارابی کاملاً بی اساس است و از بیانات گذشته و آینده معلوم می شود که این استناد ، بی جا می باشد .

فارابی چون ملاک تشخیص را به وجود می داند<sup>۱</sup> و فرموده است : واجب الوجود همه اش وجود است و او همه وجودات<sup>۲</sup> است ، کاملاً نتیجه می دهد عکس این قول را ؛ این قول از فارابی که افضل فلاسفه اسلام است ، اشاره به توحید خاصی و قول به وحدت حقیقت وجود است ، چون حق تعالی علت فیاض همه اشیا است ، همه وجودات را به نحو اعلا و اتم واجد است «ولایشذ عن حیطة وجوده شيء من الاشياء» و از طرفی وجودات از اشعات و اضلال و ظهورات وجودی آن حقیقت هستند ، به این اعتبار آن حقیقت در تمامی متکثرات ظهور و به تمامی اشیا احاطه قیرمی دارد ، چون منشأ تمامی کثرات همان وحدت است . لذا همه کثرات به نحو اعلا و اتم در آن وحدت منطوی هستند ، نظیر انطوای عقول تفصیلی در عقل بسیط اجمالی . این بیان کجا و قول به مجمولات متباین با اضافه اعتباری کجا؟ قول به

۱ . فارابی ، التعليقات ، ص ۵۳ ، رقم ۵۹ . و ر . ک . : الأسفار ، ج ۱ ، ص ۱۰۴ صدر المتألهین - قدس سره - ، المبدأ و المعاد ، ص ۱۹۹ صدر المتألهین - قدس سره - ، شرح الهدایة الأثریة ، ص ۲۸۶ .

۲ . فارابی ، فصوص الحکم ، ص ۵۸ - ۵۹ و ۱۰۰ - ۱۰۱ . و ر . ک . : الأسفار ، ج ۶ ، ص ۱۲۱ صدر المتألهین - قدس سره - ، شرح الهدایة الأثریة ، ص ۲۹۵ المبدأ و المعاد ، ص ۵۲ .

اصلین و سنخین در دار وجود کما این که کثیری از مقلدین برآند از پیشگاه تحقیق و تدقیق دور است. اما نسبت این قول به شیخ بی مورد است.

بنابر قول ذوق الثالیه اضافه اشیا به حق تعالی اضافه اعتباری مقولی است و اما این که در کلمات اهل توحید دیده می شود که اشیا و وجودات خاصه را از نسب و اضافات وجود حقیقی دانسته اند، مراد آنها از اضافه و نسب، نسب و اضافه اشراقی است نه اعتبار مقولی به اصطلاح حکیم.

عرفا در دار وجود به وحدت شخصی قائلند<sup>۱</sup> و قول به مراتب را که فهلویون برآند، با توحید وجودی منافی می دانند، با آن که بنا بر قول فهلویون چون کثرت در وجود از اصل وحدت حقیقت وجود ناشی است و اصل الحقیقه بوحدتها کثرت را اقتضا می نماید، ناچار با وحدت منافات ندارد و برگشتش به اصل وحدت است. چگونه می شود آنها قول به وحدت و کثرت موجود را به نحو اصالت و حقیقت که مرضی محقق دوانی و اتباع او می باشد، اختیار نمایند، لذا فرموده اند: «الایان الثابتة ما شئت راحة الوجود»<sup>۲</sup>.  
به همین لحاظ محققان فن حکمت و اساطین فلسفه مثل ما تن - علیه الرحمة - و دیگران بین این دو قول فرق گذاشته اند.

آن کس از اهل بشارت که اشارت داند

نکته ها هست بسی، محرم اسرار کجاست؟

۱. جهت اطلاع بر قول عرفا و دیگر اقوال در مسأله رجوع شود به: شرح المقاصد، ج ۱، صص ۲۳۵-۲۴۰؛ مصباح الأنس، صص ۵۲ و ۶۴ و ۲۲۷؛ تمهید القواعد، صص ۳۵-۴۸ و ۵۹ و ۱۱۵؛ شرح فصوص الحکم، صص ۱۳-۱۴۲؛ نقد النقود ضمن جامع الأسرار، ص ۶۲۰ به بعد؛ نص النصوص، صص ۴۰۶-۴۵۷؛ نقد النصوص، صص ۲۹-۳۰؛ الأسفار، ج ۱، صص ۶۳-۷۴ و ۲۴۹-۲۶۲ و ج ۲، صص ۳۱۸-۳۴۷؛ شوارق الإلهام، صص ۴۱-۱۴۳؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، صص ۲۲-۲۷؛ قرّة العیون، صص ۵۹-۶۳؛ جامع العلوم، ج ۳، صص ۴۴۱-۴۴۷؛ کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، صص ۱۷۶۶-۱۷۶۷؛ میرزا مهدی آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، صص ۱۵۶-۱۵۸ و ۱۷۹-۱۸۰؛ در الفرائد، صص ۸۷-۹۴.
۲. این عبارت از ابن عربی - قدس سره - است و مضمونش مورد اتفاق عرفاست. مصادر این عبارت در ص ۱۲۶ کتاب حاضر گذشت.

قوله: «إنّ الماهية إذا اعتبرت بذاتها بشرط سلب الوجود فهي معدومة مسلوقة عنها الوجود» ظاهر صدقه.

وقوله: «إذا اعتبرت مع قطع النظر عن الوجود بذلك الاعتبار لامعدوم ولا موجود» أي في نظرنا؛ لأنّه إذا كان انضمام الوجود مناطاً لتحقيق الماهيات، وسلبه لسلبه، فإذا لم يدر أيهما كان، فلم يحكم بشيءٍ، وأمّا في الواقع فلا دخل لاعتبارنا فيه. فهذا الكلام كيف يكون بياناً للواقع إذا كان مجرد عدم اعتبار الوجود سبب توقّفنا في الحكم كلياً؟ فلمعل أنّ الوجود مناط الحكم.

لا يقال: لعلّ الوجود وسط في الإثبات لا في الثبوت وكلامنا في الثاني. أقول: كما هو وسط في الإثبات وسط في الثبوت أيضاً لا يضربنا ويثبت المدعى، وإذا كان وسطاً في الإثبات دون الثبوت، فيلزم أن يكون الوجود معلولها أو كلاهما معلولاً لعلّة و هكذا فعلى هذا يلزم المفاسد السابقة؛ لأنّ ثبوت الوجود للماهية كان ثبوت الشيء للماهية، فيحتاج في تصحيح الكلام وإتمام المرام تجويز الاستثناء في القواعد العقلية كما قال الإمام [١]، أو تبديل القاعدة المشهورة بالفرعية إلى الاستلزام كما هو المنسوب إلى الفاضل المشهور عند الانام [٢]، لكنّ الإنصاف أنّ الوجود تحقق الشيء لاشيء آخر، فتدبر حقّ التدبر بما قال المصنّف.

«وكلّ من راجع وجدانه، لعلم يقيناً أنّه إذا لم يكن الماهية متّحدة بالوجود كما هو

[١] المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٦٤. و. ر. ك.: الأسفار، ج ١، ص ٤٣، تعليقه حكيم سبزواري - قدس سره -؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ١١٥.

[٢] مراد محقق دواني است در شرح تجريد العقائد، ص ٥٩. و. ر. ك.: الأسفار، ج ١، ص ٤٣؛ رسائل صدر المتألّهين، رسالة اتصاف الماهية بالوجود، ص ١١١؛ شوارق الإلهام، ص ١٢٥.

عندنا [۱]، ولامعروضة له [۲] كما اشتهر من المشائين، ولاعارضة له كما عليه طائفة من الصوفية [۳]، فلم يصح كونها موجودة بوجه؛ فإن انضمام معلوم بمعلوم غير معقول. و ايضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود احدهما او عروضه للآخر او وجودهما او عروضهما لثالث غير صحيح اصلاً، فإن العقل يحكم بامتناع ذلك.

بعد الاتفاق على حصول الموجودات في الخارج، اختلفوا في حقيقتها هل هي وجودات بحتة حادثة اقيمت بذواتها، أم وجودات ازلية قديمة تعينت بما عرض لها من الماهيات الاعتبارية، أم وجود واحد بسيط ازلي تكثرت تعيناتها بما لحقها بحسب كل مرتبة، أم كل موجود وجودان: وجود حق، و وجود خلق، تعين الحق بالخلق، و الخلق بما لحقه من أحكام مرتبة، أم هي ماهيات بحتة، مكوّنة بانفسها من غير وجود سوى حصولها في الخارج، أم مكوّنة

[۱] تركيب وجود با ماهيت بنا بر قول صدرالمتهلين تركيب اتحادی است و عروض و زيادت، فقط به اعتبار ذهن است و وجود از عوارض تحليلی ماهيت است.<sup>۱</sup>

[۲] ماهيت بنا بر قول حکماي مشاء معروض وجود است و معذلك وجود، اصيل و ماهيت به واسطه وجود موجود است. زيادی وجود بر ماهيت در خارج مستلزم دور و تسلسل است و نمی شود ماهيت قبل از وجود تحققی داشته باشد.

[۳] عرفاً ماهيت را عارض وجود می دانند. البته مراد از عروض، عروض اصطلاحی نیست؛ وجود اصل و ماهيت اعتبار عقلي است. مراد محققان از عرفاً آن است که وجود در مقابل تجلی و ظهور خارجي تعیناتی به خود می گیرد و آن تعینات همان ماهياتند، اگر حقيقت وجود در اعيان و اذهان متجلی نشود و از مقام لاتعيني خارج نگردد، دارای حد نمی شود و ماهيتی ولو اعتباراً محقق نمی گردد. همه تعینات در حقيقت وجود مندمج و مستهلکند.

من و تو عارض ذات وجودیم      مُشَبَّكهای مرآت شهودیم<sup>۲</sup>

۱. ر. ک: الأسفار، ج ۵، صص ۲۸۷-۳۰۹.

۲. ر. ک: مجموعه آثار شریع محمود شبستري، گلشن راز، ص ۷۸.

بوجود عارض عليها، أم هي ماهيات موهومة التحقق في الالبيان [١]، أم هي مركبات من وجودات و ماهيات كل فرد مركب من وجود و ماهية في الاعتبار بمعنى أن التحقق للوجود خارجاً و الماهية في الخارج متحدة به بمعنى أنها تصدق عليه و يعرض له ما يلحقها بسبب فرض لزومها له و إن كانت مغايرة له في الذهن؟ قيل: هذا الشق هو ما ذهب إليه المصنف، بهذا البيان ظهر أي شق من الشقوق و الشؤون أراد المشاء لاطائفة من الصوفية ماذا آخذون، و هم في أن صحة الوجودية للأشياء بالوجود متفقون، و في بعض الخصوصيات مختلفون، ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾.

و ما قيل من أن وجودية الأشياء بانتسابها إلى الواجب الوجود [٢ و ٣]، فكلام لا تحصيل فيه، لأن الوجود للماهية ليس كالبنوة للأولاد حيث يتصفون بها لاجل انتسابهم إلى شخص واحد، و ذلك لأن حصول النسبة بعد وجود المتسبين و اتصافها بالوجود ليس إلا نفس وجودها.

ولما كان مذهب القائل إن الوجود في الممكنات أمر اعتباري انتزاعي فلا يجوز حمل الانتساب في كلامه على الارتباط العرفاني، لأن وجودات الممكنات كانت نفس الارتباط و الانتساب بهذا المعنى و انتساب الوجودية بهذا الانتساب حق و المصنف قائل به ولكن لا يوافق هذا الحمل ما هو مذهبه، و لذا قال ما قال عليه.

[١] ابن مطلب را مشروحاً بیان کردیم، اضافه حق تعالی نسبت به موجودات اضافه اشراقی است که خود، طرف اضافه را ایجاد می نماید.

[٢] القائل هو المحقق الدواني على ما في الاسفار، ج ٦، ص ٦٥ و شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٢٥.

[٣] أم هي مركبات، كل موجود مركب الذات من وجود هو مادته و من ماهية هي صورته و كل منهما متقوم بالآخر «د-ط».

«قال بهمنیار فی التحصیل: «إِنَّا إِذَا قُلْنَا: «كَذَا مَوْجُودٌ» فَإِنَّمَا نَعْنِي أَمْرَيْنَ: أَحَدَهُمَا أَنَّهُ ذُو وَجُودٍ كَمَا يُقَالُ «إِنَّ زَيْدًا مُضَافٌ» [۱] و هذا كلام مجازي وبالْحَقِيقَةِ إِنَّ الْمَوْجُودَ هُوَ الْوُجُودُ كَمَا أَنَّ الْمُضَافَ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ الْإِضَافَةُ».

اثبات الموجودية لشيء باعتبار ضمیمه خارجه عنه يدل في الحقيقة بأن الامر المثبت كان للشيء الخارج بالذات و لما معه بالعرض. و إذا قيل: الماهية موجوده و الاب مضاف، كان المراد أن صدق مفهوم الموجود على الماهية بواسطة اتحادها مع الوجود و كذا صدق مفهوم المضاف على الاب بواسطة اتحادها مع الإضافة و إذا لم يكن ما مع الشيء في صورتين متصفاً بمفهوم المحمول و مصداقاً له بالذات فكيف يتصف الشيء به براسطته؟ فهذا ظاهر.

و اما قوله: «فإِنَّمَا نَعْنِي أَمْرَيْنَ: أَحَدَهُمَا أَنَّهُ ذُو وَجُودٍ» فمعلوم أن صدق مفهوم الموجود بهذا المعنى على الشيء حقيقة لاعلى ما معه فمراده أن هذا المعنى ليس معنى الموجود بالحقيقة، بل الموجود بالحقيقة هو نفس الوجود [۲]

[۱] شیخ بنا به نقل مصنف در اسفار، ج ۱، ص ۴۱ در تعلیقات گفته است: «إذا سئل: هل الوجود موجود؟ فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود و الوجود هو الموجودية».

[۲] فارابی و شیخ و بهمنیار و خواجة طوسی و سایر حکمای مشاء قائل به اصالت وجود بوده اند؛ بهمنیار در کتاب التحصیل ذیل ص ۲۸۰ گفته است:

«فكل موجود ذي ماهية فله ماهية، فيها صفة بها صارت موجودة، و تلك الصفة حقيقتها انها وجبت. ر. ك: الأسفار، ج ۱، ص ۴۸.

یعنی هر ماهیتی در آن صفتی است که به آن صفت موجود است، و مراد از اتصاف هم همان اتصاف به حسب تحلیل عقل است که هر موجودی را به صفتی و موصوفی منحل می نماید. موصوف که ماهیت باشد به واسطه این صفت تحقق پیدا می نماید، و این صفت حقیقتش ملاک وجوب و طرد عدم از ماهیت است، یعنی ماهیات در تحقق به حیثیت تقیدی احتیاج دارند و بالذات مجعول و موجود نیستند. در شفا نیز گفته است:

والموجودية العينية، لا أنَّ صدق هذا المعنى ليس بالحقيقة. وفي كلام بهمنيار إشعار بصدق ما هو المختار عند المصنّف، التحقق هو الوجود وما يتحقق به هو الماهية.

«والذي يجب وجوده دائماً بغيره إن كان فهو غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره، فهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، ولذلك لاشيء غير واجب الوجود عري عن ملابسة ما بالقوة والإمكان وهو الفرد وغيره زوج تركيبي»<sup>۱</sup>.

یعنی موجودی که وجودش واجب بغير می شود بسيط الحقیقه و صرف الوجود نیست، برای آن که جهت نفسیت آن که ماهیت باشد، غیر از آن چیزی است که غیر به آن می دهد، هر ممکن، از آن چیزی که به اعتبار ذات برای آن ثابت است و از جاعل افاضه نمی شود و چیز دیگری که غیر، افاضه می نماید و ملاک وجوب می باشد حاصل الهویه است. در شفا نیز گفته است: «فكل ذي ماهية معلول، و سائر الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات و تلك الماهيات هي التي بانفسها مكنة الوجود و إنما يعرض لها وجود من خارج»<sup>۲</sup>.

یعنی هر صاحب ماهیتی معلول است و هر موجودی غیر از حق تعالی ماهیتی دارد و ماهیات به حسب نفس ذات ممکن و نسبت به وجود و عدم، تساوی دارند، وجود، از خارج عارض ماهیات می شود. این، نص است در این که مفاض از علت فیاض، امری و رای سنخ ماهیات است.

باز می فرماید: «فالاول لاماهية له، و ذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود»<sup>۳</sup>.

یعنی حق اول تعالی ماهیت ندارد و از حق تعالی به موجودات دارای ماهیت وجود افاضه می شود. این عبارت، به اصالت وجود و این که مفاض از جاعل، ماهیت اشیا نیست نص و تصریح می باشد، بلکه آنچه از جاعل افاضه می شود، جهت وجودی است که ملاک

۱. الإلهيات من كتاب الشفاء، صص ۶۰-۶۱، الفصل السابع من المقالة الأولى.

۲. الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ۳۷۰، الفصل الثالث من المقالة الثامنة.

۳. همان.

«[الشاهد] الخامس: لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان، لم يتحقق في الأنواع جزئي حقيقي، هو شخص من نوع، وذلك لأن نفس الماهية لاتأبى عن الشركة بين كثيرين و عن عروض الكلية لها بحسب الذهن، و إن تخصصت بالف تخصيص من

موجودیت و تحقق خارجی به آن است. شاهد بر این مطلب که وجود، بالذات موجود است و ماهیات به تبع وجودات موجودند و تحقق و موجودیت واقعی از شؤون وجودات است، قول شیخ است در موضع دیگر که می فرماید: «فرق بین ماهیة يعرض لها الواحد أو الموجود، و بین الواحد و الموجود من حيث هو واحد أو موجود، و إذا سئل: هل الوجود موجود؟ فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود»<sup>۱</sup>.

شیخ در یکی از فصول شفا در این مبحث که حق تعالی تام و فوق التمام است، فرموده است: «إن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ولكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير لا يدخله نقص ولا شر، و كل واجب الوجود فهو حق؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا حق إذن من واجب الوجود»<sup>۲</sup>.

یعنی واجب الوجود واجب است که به حسب ذات و به نحو استقلال دهنده جمیع وجودات و جمیع کمالات وجودی باشد، واجب الوجود از این جهت خیر است و شر و نقص در او راه ندارد. هر وجودی که وجوب و تحقق خارجی دارد، حق است؛ برای آن که حقیقت هر شیئی نحوه وجود خارجی آن می باشد نه مرتبه ذات و ماهیت آن، پس شیخ شبیهت هر شیئی را به وجود خاص آن شیء می داند، چنان که تلمیذ عظیم او هم به همین نکته تصریح فرموده است.<sup>۳</sup> در عبارت بعد می فرماید:

«وسائر الأشياء فإن ماهياتها - كما علمت - لا تستحق الوجود، بل هي في انفسها و قطع إضافتها إلى واجب الوجود تستحق العدم، و لذلك كلُّها في انفسها باطلة و به حَقَّة و بالقياس إلى الوجه الذي يليها حاصلة، فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه»<sup>۴</sup>.

۱. همان، ص ۳۶۷.

۲. الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ۳۸۱، الفصل السادس من المقالة الثامنة.

۳. التحصيل، ذیل ص ۲۸۷.

۴. الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ۳۸۱، الفصل السادس من المقالة الثامنة.

ضمّ مفهومات كثيرة كلية إليها، فإذا لابدّ و أن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة يكون تلك الزيادة أمراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ولانعني بالوجود إلا ذلك الأمر، فلو لم يكن متحققاً في افراد النوع لم يكن شيء منها متحققاً في الخارج، هذا خلف.

إذا لم يكن في الخارج شيء يصدق عليه بالذات مفهوم الوجود و كان هو أمراً واقعياً و متشخصاً بنفسه لم يكن للأنواع موجود متشخص يكون هو فرداً لها؛ لأنّ الأنواع قسم من أقسام الكلّي و الكلّي بما هو كلّي لا يابى عن الصدق على الكثيرين، و كلّ ما كان نسبته متساوياً و باقياً على إيهامه و لم يتخصص بما هو متخصص بذاته لم يكن له شخص موجود في الخارج، و للأنواع أشخاص بالضرورة في الخارج، و لم يكن مناط صيرورة الأنواع أشخاصاً يخص بعضها بعضاً؛ لأنّ ضمّ الكلّي إلى الكلّي لا يؤدي إلى التخصيص الشخصي ولو كان الف مرة، فوجب أن يكون في الخارج ما هو عين التشخص حتّى يصير الطبيعة الكلية بانضمامه جزئياً حقيقياً و ما هو متشخص [۱] بنفسه و عين التشخص في الخارج هو الوجود و هو المجهول

يعنى ممكنات به حسب ماهيات، استحقاق وجود را ندارند، باید وجود از حق به آنها افزوده شود، بلکه به حسب ذات مستحقّ عدمند و به همین جهت جمیع ممکنات به حسب نفس ذات و ماهیت، باطل و به حق تعالی حق اند و ثابت، پس غیر از حق تعالی و وجه او که وجودات خاصه باشند، جمیع اشیا باطل و هالکند، و چون حقیقت حق تعالی به مذاق شیخ، وجود صرف است، اثر مفاض و مجهول او هم باید سنخ و وجود باشد نه سنخ ماهیات.

[۱] مراد از ماهیتی که اصالت و عدم اصالت آن مورد نزاع است، نفس ذات ماهیت است که از آن به کلی طبیعی تعبیر نموده اند. چنین حقیقتی در مقام ذات اشتراک بین کثیرین را هم ندارد، لحاظ ماهیت به نحوی که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد و بر مشخصات صادق باشد، اعتباری است خارج از ذات ماهیتی که در مرتبه ذات ابائی از حمل بر

بالذات و الاثر بالحقیقة للعلّة؛ لأنّ للجاعل اثرأ فی الخارج و اثره امر عینی بالاتفاق لا امر اعتباری، فتدبرّ.

قال الشيخ - قدس سره - :

«المصنّف استدلّ بوجود جزئی خارجی متشخص من ذلك الكلّي العامّ

متکثرات و جزئیات را ندارد.

چنین مفهومی صلاحیت دارد که در ذهن معروض کلیت و در خارج معروض جزئیت واقع شود، اگر به ماهیت امری غیر از سنخ ذات خودش که تشخص، ذاتی آن باشد و ملاک امتناع صدق بر کثیرین، در مرتبه ذات آن محقق باشد منضم نشود، باید ماهیت بوجه من الوجوه تشخص پیدا ننماید. تخصصات مفهومی متوارد بر طبیعت هیچ وقت ماهیت را جزئی و متشخص نمی نمایند.

به عبارت دیگر هیچ ماهیتی از ماهیات در مرتبه ذات و ذاتیات از صدق بر متکثرات و انطباق بر متعدّدات ابا ندارد، اعتبار هر مفهوم و انضمام هر طبیعت کلی از طبایع امکانی بر ماهیت، موجب جزئیت و تشخص نمی شود، چون ضم کلی به کلی اگر چه موجب تمیز می شود، لیکن سبب علت تشخص نخواهد شد؛ چون این کلام در هر طبیعت و ماهیتی جاری است و تشخص در مرتبه ذات هیچ طبیعت امکانی بی نیست، اگر وجود، خارجیت نداشته باشد و امری اعتباری باشد، باید هیچ ماهیتی متشخص و جزئی نشود، چون تشخص و جزئیت و ملاک امتناع صدق بر متکثرات و متعدّدات، امری خارج از طبایع امکانی و ماهیات مرسل است، و مادی که وجود که عدم صدق آن بر متکثرات و ملاک و منشأ اتصاف به جزئیت، فطری و ذاتی آن است به ماهیت منضم نشود، هیچ طبیعت کلیه ای متشخص نخواهد شد.

به نظر تحقیق، صدق بر کثیرین نیز از مرتبه ذات ماهیت خارج است، چون نفس ذات ماهیت «من حیث هی هی لیست إلا هی موجودة و لامعدومة لا واحدة ولاکثرة». اتصاف ماهیت به این عنوان نیز احتیاج به امری غیر از این سنخ دارد، باید صادر از جاعل تام، امری غیر از سنخ طبایع کلی و مفاهیم ماهوی باشد که ماهیت به اعتبار اتحاد با آن چیز در خارج و انضمام به آن در ذهن به عنوان مذكور متصف شود.

الذهني على وجود فرد متشخص بذاته، به تشخص [١] ذلك الجزئي المتشخص؛ لأن الماهية الذهنية لا تقبل ذلك [٢]، ولا تكون مع انضمام [٣] أمثالها إليها [متشخصة] ولا يكون الشخص [٤] إلا من خارجي متشخص بذاته [٥] وهو الوجود، وهذا كلام من انحصرت مداركه في المفاهيم؛ لأن علمه علم إخبار لا علم عيان، ولو كان علم عيان لما جعل منشأ الشخصيات هو الوجود؛ لأنه إن جعله من علل الوجودات لم يكن به التشخص لأن علل الوجودات علل فاعلية ومنها يصدر التأثير خاصة [٦] وإن جعله من علل الماهيات أثبت ما نفاه هو وغيره من أن الشخصيات والحدود ليست من لوازم الوجود، إنما هي من لوازم الماهية.

ثم إن الشخصيات منها نوعية، ومنها شخصية، والتشخص الجزئي به تتكرر الأفراد بما يلحقها من المميزات [٧] ولا يكون من بسيط الحقيقة ولا من متفق الحقيقة؛ لأن البسيط لا يتكرر فيه، والمتفق لا اختلاف فيه، فلو كان الوجود منشأ [أفراد الأنواع] [٨] لكان مركباً مختلف الحقيقة [٩]، إلى آخر كلامه.

أقول: قوله: «لأن علمه علم إخبار» مراده أنه يصل الشخص بالعلم النظري

[١] في المصدر: «يتشخص».

[٢] في المصدر: «من انضمام».

[٣] في المصدر: بعد كلمة «ذلك»: «والأجزاء امتناعاً لقبول الشركة في كثيرين».

[٤] في المصدر: بعد كلمة «الشخص»: «من نفسه ولا يكون».

[٥] في المصدر: «بذاته».

[٦] في المصدر: بعد كلمة «خاصة»: «هو الشخصيات في لوازم الماهية وتوابعها؛ لأنها حدودها».

[٧] في المصدر: بعد كلمة «المميزات»: «لبعضها من بعض».

[٨] في المصدر بدل ما بين المعقوفين: «للمميز بين الأفراد».

[٩] شرح المشاعر الصدرية، ص ٥٧.

إلى الباب و يدقّه و يطلب الإخبار من أحوال ما في البيت ، و سمع ما يقال ، و هذا شأن العقل ، و علمه علم اليقين . و أما العشق فبه دخل البيت و لا يبالي ، و شهد ما في البيت فهو عالمُ علمه علم اليقين و حقّ اليقين و شأن ما بينهما . قوله : «لأنّ البسيط لا تكثّر فيه و المتّفق لا اختلاف فيه ، فلو كان الوجود منشأ أفراد الأنواع لكان مركّباً مختلفاً الحقيقة» .

اقول : إنّ الوجودات متخالفة بالشدة و الضعف ، و التخالّف بالشدة و الضعف لا ينافي البساطة ؛ لأنّ ما به الاشتراك هنا عين ما به الامتياز ، و ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق ، و بالعلل الفاعلية يحصل التأثير في كلّ شيء بنحو لائق به ، فتأمّل .

و أما قول من قال : أنّ الشخص من جهة الإضافة إلى الوجود [ ۱ ] الحقّ المتشخص بذاته ، فقد علم فساده بمثل ما مرّ ، فإنّ إضافة شيء إلى شيء بعد تشخصهما

[ ۱ ] بین اعظام ، در ملاک و منشأ تشخص اختلاف است :

- ۱- معلّم ثانی تشخص را به وجود می داند .<sup>۱</sup>
- ۲- بعضی گفته اند هر شیئی از ناحیه فاعل و معطی وجود است .<sup>۲</sup>
- ۳- برخی ، ملاک تشخص را به نحو علم احساسی یا مشاهده حضوری دانسته اند .<sup>۳</sup>
- ۴- شیخ اشراق فرموده است مانع از اشتراك ، حصول و تعین خارجی اشیا است و ماهیت به صرف تحقق خارجی متشخص می شود .<sup>۴</sup>

۱ . التعلیقات ، ص ۵۳ ، رقم ۶۰ : و . ر . ك : الأسفار ، ج ۲ ، ص ۱۰ : شرح الهدایة الأثریة ، صص ۲۲۳ و ۲۸۶ ؛ شوارق الإلهام ، ص ۱۷۶ : شرح المنظومة ، قسم الحكمة ، ص ۱۰۶ .  
 ۲ . قابل به این قول گفتارانی است . ر . ك : شرح المقاصد ، ج ۱ ، ص ۱۱۳ .  
 ۳ . صدر المتألهین - قدس سره - این قول را مقلول از حکماء می داند و محقق لاهیجی - قدس سره - منسوب به محقق دوانی و سیّد المدقّقین می داند . ر . ك : الأسفار ، ج ۲ ، ص ۱۰ ، شرح الهدایة الأثریة ، ص ۲۲۳ ؛ شوارق الإلهام ، ص ۱۷۷ .  
 ۴ . المطارحات ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق ، ج ۱ ، ص ۳۳۵ .

جميعاً؛ ثم النسبة بما هي نسبة أيضاً أمر عقلي كلي و انضمام الكلي إلى الكلي

۵- جمعی فرموده اند تشخیص هر شیئی به ارتباط آن شیء به وجود حقیقی که مبدأ و منشأ جمیع اشیاست، می باشد.<sup>۱</sup>

۶- میر صدر دشتکی علت تشخیص را جزء عقلی و تحلیلی می داند<sup>۲</sup> و للناس فیما یعشقون مذاهب<sup>۳</sup>.

غیر از فرمایش معلم ثانی - قدس الله سره - بقیة اقوال از نصاب تحقیق و تدقیق دور است. اما آن که گفته است تشخیص هر شیئی به فاعل است، اگر مرادش آن است که فاعل به واسطه افاضه وجود، هر ماهیتی را از ابهام و احتمال صدق بر منکثرات خارج می نماید، کلامی تام و صحیح و مرضی می باشد، ولی کلام ما در مبدأ قریب تشخیص است و فاعل به واسطه افاضه هستی نقیض نیستی ماهیت را مشخص می نماید.

اما آن که گفته است تشخیص هر شیئی به نحو علم احساسی یا مشاهده حضوری است، منظورش آن است که فرق بین کلیت و جزئیت به نحو الادراک است نه به تفاوت در مدرک، اگر نفس شیء را با حواس و آلات ادراک، درک نماید جزئی است. و اگر به نفس ذات بدون آلت ادراک درک نماید، مدرک مجرد از غواشی ظلمانی و کلی است، مدرک در موطن ذات، واحد است و تفاوت در دو نحو از ادراک است.

بر خبیر بصیر، فساد این قول واضح و روشن است، حقیقت خارجی هر شیئی از صدق بر کثیرین ابا دارد، ولی وجود عقلی، وجود ابهامی و محتمل و قابل صدق بر کثیرین است و به حسب ذات، از ماده و لوازم ماده مجرد دارد. روی این لحاظ، نفس، حقیقت ذاتش از برای نفس مدرک است. لذا فرموده اند: نفس، کلیات را بالذات و جزئیات را به آلات ادراک، درک می نماید. بنابر مشرب صدر المتألهین (ره) ملاک کلیت و جزئیت به امری آخر است<sup>۴</sup> که در رساله وجود ذهنی به طور تفصیل آن را بیان نموده ایم.

۱. صدر المتألهین - قدس سره - این قول را مختار بعضی می داند. ر. ک: الأسفار، ج ۲، ص ۱۱۲ شرح الهدایة الأثریة، ص ۲۲۴.

۲. ر. ک: الأسفار، ج ۲، ص ۱۱۲؛ شرح الهدایة الأثریة، ص ۲۲۴.

۳. صدر المتألهین - قدس سره - چون قابل به اصالت وجود است ملاک تشخیص و جزئیت را وجود می داند. ر. ک: الأسفار، ج ۲، ص ۱۰؛ شرح الهدایة الأثریة، ص ۲۲۳.

لایوجب الشخصیة. هذا إذا كان المنظور إليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات و لیست هي بذلك الاعتبار نسبة، و اما إذا كان المنظور إليه حال الماهية بالذات، فلیست هي بحسب نفسها محكوماً علیها بالانتساب إلى غیرها، ما لم یكن لها كونه هي تكون بذلك الكون منسوبة إلى مكوئنها و جاعلها، و لانعني بالوجود إلا ذلك الكون، و لا یمكن تعقله و إدراكه إلا بالشهود الحضوری كما سیوضح بیانہ.

اما شیخ الاشراق که کلیت را به نبودن ماهیت در خارج و جزئیت را به بودن ماهیت در خارج و وعای تحقق می داند، معذک وجود را امر عقلی و اعتباری و از مفاهیم عامه دانسته و خارجیت را مختص به ماهیات پنداشته، فرموده آن حکیم متبحر و فیلسوف بی نظیر از صواب دور است. همان طوری که کراً تقرر کردیم، در ماهیات، ملاک تحصیل و تعین خارجی و امتناع صدق بر کثیرین موجود نمی باشد، تا وجود با ماهیات اعتبار نشود، نه مستحق حمل وجودند و نه سایر مفاهیم خارجی و انتساب به جاعل بدون آن که ماهیت حیثیت تقیدی داشته باشد، ملاک خارجیت نخواهد شد.

اگر بگویند: ماهیت به واسطه انضمام با ماده خارجی و زمان و وضع و سایر امارات تشخص، جزئی می شود؛ گفته می شود نفس ماهیات هر یک از این مذکورات به اعتبار ذات ماهیت، حکم همان طبیعت کلی را دارد و انضمام مفاهیم کلی طبیعی به مفهوم واحد، مستلزم تشخص و تعین خارجی نمی شود.

و اما بنابر مسلک ذوق التآله که اردا الوجوه است، تشخص و وحدت و وجوب و سایر معانی خارجی از لوازم وجود کما این که قبلاً بیان کردیم، به انتساب به جاعل است و قول حق همان است که از مطاوی این بیانات ظاهر و لایح شد، و گفتیم ملاک تشخص و تعین و وجوب و جمیع اموری که از خصوصیات ماهیت خارج است به وجود می باشد که به نفس ذات، عدم را از ماهیات طرد می نماید و نقیض عدم است و ماهیات و اعیان ثابته به تبع وجودات خاص که از تجلی و ظهور وجود منبسط، منبعثند تحقق دارند.

اما این که میر صدر دشتکی ملاک تشخص را به جزء عقلی و تحلیلی می داند، جزء عقلی یا ماهیت است و یا وجود.

قوله: «فإن إضافة شيء إلى شيء بعد تشخيصهما» صادق إذا كانت الإضافة من المقولة، وأما إذا كانت الإضافة إضافة الواقعية العرفانية فكان قوامها وتحصلها بقوام وتشخص منسوب إليه أي الموجود الحق المتشخص بذاته، فبه تصوير متحصلة ومتشخصة، فصارت الممكنات بها متحصلة ومتشخصة فهي الحق المخلوق به في عرْفهم، لكن لا يوافق هذا مذهب صاحب القول؛ لاعتبارية الوجود عنده، ولذا قال المصنف: «عَلِمَ فساده» وإلا تصحيحه بهذا التأويل فهو حق الأقاويل عنده.

قوله: «إن النسبة بما هي نسبة أمر عقلي» يعني إن أراد بالنسبة مفهومها فهو مفهوم كلي ليس حقيقة النسبة ومصادقها بحسب العرف؛ لأن مفهوم الشيء غير حقيقته ومصادقه إلا نادراً ولا يوجب الشخصية، وإن أراد مصداق النسبة وفردا فهو لا يتحقق إلا بعد تحقق الماهية إذا كان من المقولة، وإذا كانت النسبة الحقيقية العرفانية، فهي نفس الوجود وبه يتشخص الماهية وهو المقصود ليس إلا هو.

[الشاهد] السادس: اعلم أن العارض على ضربين: عارض الوجود، وعارض الماهية، والأول كمعرض البياض للجسم والفوقية للسماء في الخارج كمعرض الكلية والنوعية للإنسان، والجنسية للحيوان. والثاني كمعرض الفصل للجنس والتشخص للنوع. وقد طبقت السنة المحصلين من أهل الحكمة بأن اتصاف الماهية بالوجود، وعروضه لها ليس اتصافاً خارجياً وعروضاً حلولياً، بأن يكون الموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة، بل مجرداً عنها وعن عروضها سواء كانت الصفة انضمامية خارجية، كقولنا: زيد أبيض، أو انتزاعية عقلية كقولنا: السماء فوقنا، أو سلبية كقولنا: زيد أعمى.

و العارض هو الخارج المحمول، و فرق بينه وبين العارض سواء كان بالاعتبار أو بحسب الذات، فالسواد إذا أخذ بشرط لا أي عدم اتحاده مع

معروضه، فكان عرضاً و محلّه المباین كان موضوعاً و هذا الوجود المباین للموضوع هو كماله الأوّل و لادخل في تحصیل هذا الوجود و كونه جسماً - مثلاً - للسواد بما هو عرض، فهو خارج و لاحق. فإذا انتقل الجسم إلى كماله الثاني و حصل له وجود الاسودیة، صار العرض عرضياً و موضوعه معروضاً، فكان السواد خارجاً عن وجود الجسم و محمولاً باعتبارین: أمّا اعتبار كون السواد عرضاً و خارجاً فهو اعتبار كون الجسم موجوداً بوجوده الأوّل أي بوجوده الذي به يصير الجسم جسماً. و أمّا اعتبار كون السواد محمولاً، فهو اعتبار اتحاده وجوداً مع وجود الجسم الذي حصل به له الاسودیة؛ فما قيل: هو من عوارض الماهية لآته في الحقيقة من مشخصات الجسم و من متمماته، لم يفرق بين الاعتبارین.

قوله: «إنّ العارض على ضربین: عارض الوجود» أي عارض الماهية باعتبار الوجود «و عارض الماهية» أي عارضها مع عدم اعتبار الوجود، فما توهم البعض أنّ عارض الماهية هو عارض لكلا الوجودین ليس كذلك [۱]،

[۱] عارض بر چند قسم است: عارض وجود و عارض ماهیت. عارض وجود هم بر دو قسم است: عارض وجود ذهنی و عارض وجود خارجی:

عارض وجود خارجی آن است که معروض، بالوجود باید مقدم بر عارض باشد و عرض از مقام ذات معروض منبعت بوده و فیض وجود بعد از مرور از معروض به عارض برسد مثل عروض حرارت، برودت، سواد و بیاض به جسم یا عروض صفات نفسانی به نفس. عارض وجود ذهنی مثل عروض کلیت به ماهیات ذهنی که بعد از وجود ذهنی ماهیت، کلیت عارض آن می شود.

عارض ماهیت، عارضی را گویند که به ذات ماهیت بدون لحاظ وجود عارض شود، اگرچه ماهیت بدون وجود خارجی و ذهنی معدوم است. یعنی اگر بدون وجود ثبوت ماهیت جایز باشد «متفکة عن کافة الوجودات» عارض، بر آن لاحق شود. و چون بدون وجود ذات ماهیات، امری اعتباری است، عارض آن هم امری اعتباری است.

بل هو عارض مع قطع النظر عن الوجودين وإن كانت مخلوطة مع الوجود لامحالة لا يلاحظ العقل في حال اتصاف الماهية بالعارض الوجود بل العارض عارض لها من حيث نفسها «و الأول كمعرض للبيض للجسم» بعد وجود الجسم بما هو جسم في الخارج «والفوق للسماء في الخارج» أي مناط صدق الفوقية على السماء وجود السماء في الخارج «و كمعرض الكلية و النوعية للإنسان و الجنسية للحيوان» و مناط الصدق فيهما وجودهما في الذهن.

«و الثاني كمعرض الفصل للجنس و التشخص للنوع» بحسب التحليل؛ لأن الذهن توهم كل واحد منهما منفرداً من حيث المفهوم فحصل العروض و العارضية بهذا الاعتبار لا بحسب الواقع بلا اعتبار؛ لأن لهذا النحو من العروض لا يمكن للمعرض مرتبة من الكون و التحصل بدون العارض أصلاً حتى يحصل العروض بحسب التحصل؛ لأن تحصيل الجنس كان بالفصل و ما لم يتحصل به و لم يصر نوعاً لم يحصل له التحصل الوجودي. و كذا النوع وجوده و تحصيله كان بالتشخص فإذا كان الفصل و التشخص عارضين للماهية باعتبار الوجود، فلزم الخلف. و كذا عروض الوجود للماهية و اتصافها به ليس حلولياً بأن يكون للعارض وجود و إن كان وجوده للمعرض، بل لاثنية و لا انفرد بينهما لافي الخارج و لا في الذهن إلا باعتبار الاسم و

محقق دواني خيال کرده است عارض ماهیت، عارض یکی از دو وجود (ذهنی و خارجی) است. حق آن است که عارض ماهیت عارض نفس ماهیت است، ولی در حینی که ماهیت موجود است «عارض الماهية عارض لكلا الوجودين بنحو القضية الحينية لا المشروطة ای حينما كانت الماهية موجودة، لا بشرط أن تكون موجودة»<sup>١</sup>.

١. اسفار، ج ١، صص ٥٣-٥٤ و ٢٤٦-٢٤٧ و ٤٠٥. و ر.ك: همان، ج ٣، صص ٢٣٤ و ٢٣٥ و ٢٣٦ و ٢٣٧ و ٢٣٨ و ٢٣٩ و ٢٤٠ و ٢٤١ و ٢٤٢ و ٢٤٣ و ٢٤٤ و ٢٤٥ و ٢٤٦ و ٢٤٧ و ٢٤٨ و ٢٤٩ و ٢٥٠ و ٢٥١ و ٢٥٢ و ٢٥٣ و ٢٥٤ و ٢٥٥ و ٢٥٦ و ٢٥٧ و ٢٥٨ و ٢٥٩ و ٢٦٠ و ٢٦١ و ٢٦٢ و ٢٦٣ و ٢٦٤ و ٢٦٥ و ٢٦٦ و ٢٦٧ و ٢٦٨ و ٢٦٩ و ٢٧٠ و ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٧٣ و ٢٧٤ و ٢٧٥ و ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٧٨ و ٢٧٩ و ٢٨٠ و ٢٨١ و ٢٨٢ و ٢٨٣ و ٢٨٤ و ٢٨٥ و ٢٨٦ و ٢٨٧ و ٢٨٨ و ٢٨٩ و ٢٩٠ و ٢٩١ و ٢٩٢ و ٢٩٣ و ٢٩٤ و ٢٩٥ و ٢٩٦ و ٢٩٧ و ٢٩٨ و ٢٩٩ و ٣٠٠ و ٣٠١ و ٣٠٢ و ٣٠٣ و ٣٠٤ و ٣٠٥ و ٣٠٦ و ٣٠٧ و ٣٠٨ و ٣٠٩ و ٣١٠ و ٣١١ و ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤ و ٣١٥ و ٣١٦ و ٣١٧ و ٣١٨ و ٣١٩ و ٣٢٠ و ٣٢١ و ٣٢٢ و ٣٢٣ و ٣٢٤ و ٣٢٥ و ٣٢٦ و ٣٢٧ و ٣٢٨ و ٣٢٩ و ٣٣٠ و ٣٣١ و ٣٣٢ و ٣٣٣ و ٣٣٤ و ٣٣٥ و ٣٣٦ و ٣٣٧ و ٣٣٨ و ٣٣٩ و ٣٤٠ و ٣٤١ و ٣٤٢ و ٣٤٣ و ٣٤٤ و ٣٤٥ و ٣٤٦ و ٣٤٧ و ٣٤٨ و ٣٤٩ و ٣٥٠ و ٣٥١ و ٣٥٢ و ٣٥٣ و ٣٥٤ و ٣٥٥ و ٣٥٦ و ٣٥٧ و ٣٥٨ و ٣٥٩ و ٣٦٠ و ٣٦١ و ٣٦٢ و ٣٦٣ و ٣٦٤ و ٣٦٥ و ٣٦٦ و ٣٦٧ و ٣٦٨ و ٣٦٩ و ٣٧٠ و ٣٧١ و ٣٧٢ و ٣٧٣ و ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٣٧٦ و ٣٧٧ و ٣٧٨ و ٣٧٩ و ٣٨٠ و ٣٨١ و ٣٨٢ و ٣٨٣ و ٣٨٤ و ٣٨٥ و ٣٨٦ و ٣٨٧ و ٣٨٨ و ٣٨٩ و ٣٩٠ و ٣٩١ و ٣٩٢ و ٣٩٣ و ٣٩٤ و ٣٩٥ و ٣٩٦ و ٣٩٧ و ٣٩٨ و ٣٩٩ و ٤٠٠ و ٤٠١ و ٤٠٢ و ٤٠٣ و ٤٠٤ و ٤٠٥ و ٤٠٦ و ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤٠٩ و ٤١٠ و ٤١١ و ٤١٢ و ٤١٣ و ٤١٤ و ٤١٥ و ٤١٦ و ٤١٧ و ٤١٨ و ٤١٩ و ٤٢٠ و ٤٢١ و ٤٢٢ و ٤٢٣ و ٤٢٤ و ٤٢٥ و ٤٢٦ و ٤٢٧ و ٤٢٨ و ٤٢٩ و ٤٣٠ و ٤٣١ و ٤٣٢ و ٤٣٣ و ٤٣٤ و ٤٣٥ و ٤٣٦ و ٤٣٧ و ٤٣٨ و ٤٣٩ و ٤٤٠ و ٤٤١ و ٤٤٢ و ٤٤٣ و ٤٤٤ و ٤٤٥ و ٤٤٦ و ٤٤٧ و ٤٤٨ و ٤٤٩ و ٤٥٠ و ٤٥١ و ٤٥٢ و ٤٥٣ و ٤٥٤ و ٤٥٥ و ٤٥٦ و ٤٥٧ و ٤٥٨ و ٤٥٩ و ٤٦٠ و ٤٦١ و ٤٦٢ و ٤٦٣ و ٤٦٤ و ٤٦٥ و ٤٦٦ و ٤٦٧ و ٤٦٨ و ٤٦٩ و ٤٧٠ و ٤٧١ و ٤٧٢ و ٤٧٣ و ٤٧٤ و ٤٧٥ و ٤٧٦ و ٤٧٧ و ٤٧٨ و ٤٧٩ و ٤٨٠ و ٤٨١ و ٤٨٢ و ٤٨٣ و ٤٨٤ و ٤٨٥ و ٤٨٦ و ٤٨٧ و ٤٨٨ و ٤٨٩ و ٤٩٠ و ٤٩١ و ٤٩٢ و ٤٩٣ و ٤٩٤ و ٤٩٥ و ٤٩٦ و ٤٩٧ و ٤٩٨ و ٤٩٩ و ٥٠٠ و ٥٠١ و ٥٠٢ و ٥٠٣ و ٥٠٤ و ٥٠٥ و ٥٠٦ و ٥٠٧ و ٥٠٨ و ٥٠٩ و ٥١٠ و ٥١١ و ٥١٢ و ٥١٣ و ٥١٤ و ٥١٥ و ٥١٦ و ٥١٧ و ٥١٨ و ٥١٩ و ٥٢٠ و ٥٢١ و ٥٢٢ و ٥٢٣ و ٥٢٤ و ٥٢٥ و ٥٢٦ و ٥٢٧ و ٥٢٨ و ٥٢٩ و ٥٣٠ و ٥٣١ و ٥٣٢ و ٥٣٣ و ٥٣٤ و ٥٣٥ و ٥٣٦ و ٥٣٧ و ٥٣٨ و ٥٣٩ و ٥٤٠ و ٥٤١ و ٥٤٢ و ٥٤٣ و ٥٤٤ و ٥٤٥ و ٥٤٦ و ٥٤٧ و ٥٤٨ و ٥٤٩ و ٥٥٠ و ٥٥١ و ٥٥٢ و ٥٥٣ و ٥٥٤ و ٥٥٥ و ٥٥٦ و ٥٥٧ و ٥٥٨ و ٥٥٩ و ٥٦٠ و ٥٦١ و ٥٦٢ و ٥٦٣ و ٥٦٤ و ٥٦٥ و ٥٦٦ و ٥٦٧ و ٥٦٨ و ٥٦٩ و ٥٧٠ و ٥٧١ و ٥٧٢ و ٥٧٣ و ٥٧٤ و ٥٧٥ و ٥٧٦ و ٥٧٧ و ٥٧٨ و ٥٧٩ و ٥٨٠ و ٥٨١ و ٥٨٢ و ٥٨٣ و ٥٨٤ و ٥٨٥ و ٥٨٦ و ٥٨٧ و ٥٨٨ و ٥٨٩ و ٥٩٠ و ٥٩١ و ٥٩٢ و ٥٩٣ و ٥٩٤ و ٥٩٥ و ٥٩٦ و ٥٩٧ و ٥٩٨ و ٥٩٩ و ٦٠٠ و ٦٠١ و ٦٠٢ و ٦٠٣ و ٦٠٤ و ٦٠٥ و ٦٠٦ و ٦٠٧ و ٦٠٨ و ٦٠٩ و ٦١٠ و ٦١١ و ٦١٢ و ٦١٣ و ٦١٤ و ٦١٥ و ٦١٦ و ٦١٧ و ٦١٨ و ٦١٩ و ٦٢٠ و ٦٢١ و ٦٢٢ و ٦٢٣ و ٦٢٤ و ٦٢٥ و ٦٢٦ و ٦٢٧ و ٦٢٨ و ٦٢٩ و ٦٣٠ و ٦٣١ و ٦٣٢ و ٦٣٣ و ٦٣٤ و ٦٣٥ و ٦٣٦ و ٦٣٧ و ٦٣٨ و ٦٣٩ و ٦٤٠ و ٦٤١ و ٦٤٢ و ٦٤٣ و ٦٤٤ و ٦٤٥ و ٦٤٦ و ٦٤٧ و ٦٤٨ و ٦٤٩ و ٦٥٠ و ٦٥١ و ٦٥٢ و ٦٥٣ و ٦٥٤ و ٦٥٥ و ٦٥٦ و ٦٥٧ و ٦٥٨ و ٦٥٩ و ٦٦٠ و ٦٦١ و ٦٦٢ و ٦٦٣ و ٦٦٤ و ٦٦٥ و ٦٦٦ و ٦٦٧ و ٦٦٨ و ٦٦٩ و ٦٧٠ و ٦٧١ و ٦٧٢ و ٦٧٣ و ٦٧٤ و ٦٧٥ و ٦٧٦ و ٦٧٧ و ٦٧٨ و ٦٧٩ و ٦٨٠ و ٦٨١ و ٦٨٢ و ٦٨٣ و ٦٨٤ و ٦٨٥ و ٦٨٦ و ٦٨٧ و ٦٨٨ و ٦٨٩ و ٦٩٠ و ٦٩١ و ٦٩٢ و ٦٩٣ و ٦٩٤ و ٦٩٥ و ٦٩٦ و ٦٩٧ و ٦٩٨ و ٦٩٩ و ٧٠٠ و ٧٠١ و ٧٠٢ و ٧٠٣ و ٧٠٤ و ٧٠٥ و ٧٠٦ و ٧٠٧ و ٧٠٨ و ٧٠٩ و ٧١٠ و ٧١١ و ٧١٢ و ٧١٣ و ٧١٤ و ٧١٥ و ٧١٦ و ٧١٧ و ٧١٨ و ٧١٩ و ٧٢٠ و ٧٢١ و ٧٢٢ و ٧٢٣ و ٧٢٤ و ٧٢٥ و ٧٢٦ و ٧٢٧ و ٧٢٨ و ٧٢٩ و ٧٣٠ و ٧٣١ و ٧٣٢ و ٧٣٣ و ٧٣٤ و ٧٣٥ و ٧٣٦ و ٧٣٧ و ٧٣٨ و ٧٣٩ و ٧٤٠ و ٧٤١ و ٧٤٢ و ٧٤٣ و ٧٤٤ و ٧٤٥ و ٧٤٦ و ٧٤٧ و ٧٤٨ و ٧٤٩ و ٧٥٠ و ٧٥١ و ٧٥٢ و ٧٥٣ و ٧٥٤ و ٧٥٥ و ٧٥٦ و ٧٥٧ و ٧٥٨ و ٧٥٩ و ٧٦٠ و ٧٦١ و ٧٦٢ و ٧٦٣ و ٧٦٤ و ٧٦٥ و ٧٦٦ و ٧٦٧ و ٧٦٨ و ٧٦٩ و ٧٧٠ و ٧٧١ و ٧٧٢ و ٧٧٣ و ٧٧٤ و ٧٧٥ و ٧٧٦ و ٧٧٧ و ٧٧٨ و ٧٧٩ و ٧٨٠ و ٧٨١ و ٧٨٢ و ٧٨٣ و ٧٨٤ و ٧٨٥ و ٧٨٦ و ٧٨٧ و ٧٨٨ و ٧٨٩ و ٧٩٠ و ٧٩١ و ٧٩٢ و ٧٩٣ و ٧٩٤ و ٧٩٥ و ٧٩٦ و ٧٩٧ و ٧٩٨ و ٧٩٩ و ٨٠٠ و ٨٠١ و ٨٠٢ و ٨٠٣ و ٨٠٤ و ٨٠٥ و ٨٠٦ و ٨٠٧ و ٨٠٨ و ٨٠٩ و ٨١٠ و ٨١١ و ٨١٢ و ٨١٣ و ٨١٤ و ٨١٥ و ٨١٦ و ٨١٧ و ٨١٨ و ٨١٩ و ٨٢٠ و ٨٢١ و ٨٢٢ و ٨٢٣ و ٨٢٤ و ٨٢٥ و ٨٢٦ و ٨٢٧ و ٨٢٨ و ٨٢٩ و ٨٣٠ و ٨٣١ و ٨٣٢ و ٨٣٣ و ٨٣٤ و ٨٣٥ و ٨٣٦ و ٨٣٧ و ٨٣٨ و ٨٣٩ و ٨٤٠ و ٨٤١ و ٨٤٢ و ٨٤٣ و ٨٤٤ و ٨٤٥ و ٨٤٦ و ٨٤٧ و ٨٤٨ و ٨٤٩ و ٨٥٠ و ٨٥١ و ٨٥٢ و ٨٥٣ و ٨٥٤ و ٨٥٥ و ٨٥٦ و ٨٥٧ و ٨٥٨ و ٨٥٩ و ٨٦٠ و ٨٦١ و ٨٦٢ و ٨٦٣ و ٨٦٤ و ٨٦٥ و ٨٦٦ و ٨٦٧ و ٨٦٨ و ٨٦٩ و ٨٧٠ و ٨٧١ و ٨٧٢ و ٨٧٣ و ٨٧٤ و ٨٧٥ و ٨٧٦ و ٨٧٧ و ٨٧٨ و ٨٧٩ و ٨٨٠ و ٨٨١ و ٨٨٢ و ٨٨٣ و ٨٨٤ و ٨٨٥ و ٨٨٦ و ٨٨٧ و ٨٨٨ و ٨٨٩ و ٨٩٠ و ٨٩١ و ٨٩٢ و ٨٩٣ و ٨٩٤ و ٨٩٥ و ٨٩٦ و ٨٩٧ و ٨٩٨ و ٨٩٩ و ٩٠٠ و ٩٠١ و ٩٠٢ و ٩٠٣ و ٩٠٤ و ٩٠٥ و ٩٠٦ و ٩٠٧ و ٩٠٨ و ٩٠٩ و ٩١٠ و ٩١١ و ٩١٢ و ٩١٣ و ٩١٤ و ٩١٥ و ٩١٦ و ٩١٧ و ٩١٨ و ٩١٩ و ٩٢٠ و ٩٢١ و ٩٢٢ و ٩٢٣ و ٩٢٤ و ٩٢٥ و ٩٢٦ و ٩٢٧ و ٩٢٨ و ٩٢٩ و ٩٣٠ و ٩٣١ و ٩٣٢ و ٩٣٣ و ٩٣٤ و ٩٣٥ و ٩٣٦ و ٩٣٧ و ٩٣٨ و ٩٣٩ و ٩٤٠ و ٩٤١ و ٩٤٢ و ٩٤٣ و ٩٤٤ و ٩٤٥ و ٩٤٦ و ٩٤٧ و ٩٤٨ و ٩٤٩ و ٩٥٠ و ٩٥١ و ٩٥٢ و ٩٥٣ و ٩٥٤ و ٩٥٥ و ٩٥٦ و ٩٥٧ و ٩٥٨ و ٩٥٩ و ٩٦٠ و ٩٦١ و ٩٦٢ و ٩٦٣ و ٩٦٤ و ٩٦٥ و ٩٦٦ و ٩٦٧ و ٩٦٨ و ٩٦٩ و ٩٧٠ و ٩٧١ و ٩٧٢ و ٩٧٣ و ٩٧٤ و ٩٧٥ و ٩٧٦ و ٩٧٧ و ٩٧٨ و ٩٧٩ و ٩٨٠ و ٩٨١ و ٩٨٢ و ٩٨٣ و ٩٨٤ و ٩٨٥ و ٩٨٦ و ٩٨٧ و ٩٨٨ و ٩٨٩ و ٩٩٠ و ٩٩١ و ٩٩٢ و ٩٩٣ و ٩٩٤ و ٩٩٥ و ٩٩٦ و ٩٩٧ و ٩٩٨ و ٩٩٩ و ١٠٠٠ و ١٠٠١ و ١٠٠٢ و ١٠٠٣ و ١٠٠٤ و ١٠٠٥ و ١٠٠٦ و ١٠٠٧ و ١٠٠٨ و ١٠٠٩ و ١٠١٠ و ١٠١١ و ١٠١٢ و ١٠١٣ و ١٠١٤ و ١٠١٥ و ١٠١٦ و ١٠١٧ و ١٠١٨ و ١٠١٩ و ١٠٢٠ و ١٠٢١ و ١٠٢٢ و ١٠٢٣ و ١٠٢٤ و ١٠٢٥ و ١٠٢٦ و ١٠٢٧ و ١٠٢٨ و ١٠٢٩ و ١٠٣٠ و ١٠٣١ و ١٠٣٢ و ١٠٣٣ و ١٠٣٤ و ١٠٣٥ و ١٠٣٦ و ١٠٣٧ و ١٠٣٨ و ١٠٣٩ و ١٠٤٠ و ١٠٤١ و ١٠٤٢ و ١٠٤٣ و ١٠٤٤ و ١٠٤٥ و ١٠٤٦ و ١٠٤٧ و ١٠٤٨ و ١٠٤٩ و ١٠٥٠ و ١٠٥١ و ١٠٥٢ و ١٠٥٣ و ١٠٥٤ و ١٠٥٥ و ١٠٥٦ و ١٠٥٧ و ١٠٥٨ و ١٠٥٩ و ١٠٦٠ و ١٠٦١ و ١٠٦٢ و ١٠٦٣ و ١٠٦٤ و ١٠٦٥ و ١٠٦٦ و ١٠٦٧ و ١٠٦٨ و ١٠٦٩ و ١٠٧٠ و ١٠٧١ و ١٠٧٢ و ١٠٧٣ و ١٠٧٤ و ١٠٧٥ و ١٠٧٦ و ١٠٧٧ و ١٠٧٨ و ١٠٧٩ و ١٠٨٠ و ١٠٨١ و ١٠٨٢ و ١٠٨٣ و ١٠٨٤ و ١٠٨٥ و ١٠٨٦ و ١٠٨٧ و ١٠٨٨ و ١٠٨٩ و ١٠٩٠ و ١٠٩١ و ١٠٩٢ و ١٠٩٣ و ١٠٩٤ و ١٠٩٥ و ١٠٩٦ و ١٠٩٧ و ١٠٩٨ و ١٠٩٩ و ١١٠٠ و ١١٠١ و ١١٠٢ و ١١٠٣ و ١١٠٤ و ١١٠٥ و ١١٠٦ و ١١٠٧ و ١١٠٨ و ١١٠٩ و ١١١٠ و ١١١١ و ١١١٢ و ١١١٣ و ١١١٤ و ١١١٥ و ١١١٦ و ١١١٧ و ١١١٨ و ١١١٩ و ١١٢٠ و ١١٢١ و ١١٢٢ و ١١٢٣ و ١١٢٤ و ١١٢٥ و ١١٢٦ و ١١٢٧ و ١١٢٨ و ١١٢٩ و ١١٣٠ و ١١٣١ و ١١٣٢ و ١١٣٣ و ١١٣٤ و ١١٣٥ و ١١٣٦ و ١١٣٧ و ١١٣٨ و ١١٣٩ و ١١٤٠ و ١١٤١ و ١١٤٢ و ١١٤٣ و ١١٤٤ و ١١٤٥ و ١١٤٦ و ١١٤٧ و ١١٤٨ و ١١٤٩ و ١١٥٠ و ١١٥١ و ١١٥٢ و ١١٥٣ و ١١٥٤ و ١١٥٥ و ١١٥٦ و ١١٥٧ و ١١٥٨ و ١١٥٩ و ١١٦٠ و ١١٦١ و ١١٦٢ و ١١٦٣ و ١١٦٤ و ١١٦٥ و ١١٦٦ و ١١٦٧ و ١١٦٨ و ١١٦٩ و ١١٧٠ و ١١٧١ و ١١٧٢ و ١١٧٣ و ١١٧٤ و ١١٧٥ و ١١٧٦ و ١١٧٧ و ١١٧٨ و ١١٧٩ و ١١٨٠ و ١١٨١ و ١١٨٢ و ١١٨٣ و ١١٨٤ و ١١٨٥ و ١١٨٦ و ١١٨٧ و ١١٨٨ و ١١٨٩ و ١١٩٠ و ١١٩١ و ١١٩٢ و ١١٩٣ و ١١٩٤ و ١١٩٥ و ١١٩٦ و ١١٩٧ و ١١٩٨ و ١١٩٩ و ١٢٠٠ و ١٢٠١ و ١٢٠٢ و ١٢٠٣ و ١٢٠٤ و ١٢٠٥ و ١٢٠٦ و ١٢٠٧ و ١٢٠٨ و ١٢٠٩ و ١٢١٠ و ١٢١١ و ١٢١٢ و ١٢١٣ و ١٢١٤ و ١٢١٥ و ١٢١٦ و ١٢١٧ و ١٢١٨ و ١٢١٩ و ١٢٢٠ و ١٢٢١ و ١٢٢٢ و ١٢٢٣ و ١٢٢٤ و ١٢٢٥ و ١٢٢٦ و ١٢٢٧ و ١٢٢٨ و ١٢٢٩ و ١٢٣٠ و ١٢٣١ و ١٢٣٢ و ١٢٣٣ و ١٢٣٤ و ١٢٣٥ و ١٢٣٦ و ١٢٣٧ و ١٢٣٨ و ١٢٣٩ و ١٢٤٠ و ١٢٤١ و ١٢٤٢ و ١٢٤٣ و ١٢٤٤ و ١٢٤٥ و ١٢٤٦ و ١٢٤٧ و ١٢٤٨ و ١٢٤٩ و ١٢٥٠ و ١٢٥١ و ١٢٥٢ و ١٢٥٣ و ١٢٥٤ و ١٢٥٥ و ١٢٥٦ و ١٢٥٧ و ١٢٥٨ و ١٢٥٩ و ١٢٦٠ و ١٢٦١ و ١٢٦٢ و ١٢٦٣ و ١٢٦٤ و ١٢٦٥ و ١٢٦٦ و ١٢٦٧ و ١٢٦٨ و ١٢٦٩ و ١٢٧٠ و ١٢٧١ و ١٢٧٢ و ١٢٧٣ و ١٢٧٤ و ١٢٧٥ و ١٢٧٦ و ١٢٧٧ و ١٢٧٨ و ١٢٧٩ و ١٢٨٠ و ١٢٨١ و ١٢٨٢ و ١٢٨٣ و ١٢٨٤ و ١٢٨٥ و ١٢٨٦ و ١٢٨٧ و ١٢٨٨ و ١٢٨٩ و ١٢٩٠ و ١٢٩١ و ١٢٩٢ و ١٢٩٣ و ١٢٩٤ و ١٢٩٥ و ١٢٩٦ و ١٢٩٧ و ١٢٩٨ و ١٢٩٩ و ١٣٠٠ و ١٣٠١ و ١٣٠٢ و ١٣٠٣ و ١٣٠٤ و ١٣٠٥ و ١٣٠٦ و ١٣٠٧ و ١٣٠٨ و ١٣٠٩ و ١٣١٠ و ١٣١١ و ١٣١٢ و ١٣١٣ و ١٣١٤ و ١٣١٥ و ١٣١٦ و ١٣١٧ و ١٣١٨ و ١٣١٩ و ١٣٢٠ و ١٣٢١ و ١٣٢٢ و ١٣٢٣ و ١٣٢٤ و ١٣٢٥ و ١٣٢٦ و ١٣٢٧ و ١٣٢٨ و ١٣٢٩ و ١٣٣٠ و ١٣٣١ و ١٣٣٢ و ١٣٣٣ و ١٣٣٤ و ١٣٣٥ و ١٣٣٦ و ١٣٣٧ و ١٣٣٨ و ١٣٣٩ و ١٣٤٠ و ١٣٤١ و ١٣٤٢ و ١٣٤٣ و ١٣٤٤ و ١٣٤٥ و ١٣٤٦ و ١٣٤٧ و ١٣٤٨ و ١٣٤٩ و ١٣٥٠ و ١٣٥١ و ١٣٥٢ و ١٣٥٣ و ١٣٥٤ و ١٣٥٥ و ١٣٥٦ و ١٣٥٧ و ١٣٥٨ و ١٣٥٩ و ١٣٦٠ و ١٣٦١ و ١٣٦٢ و ١٣٦٣ و ١٣٦٤ و ١٣٦٥ و ١٣٦٦ و ١٣٦٧ و ١٣٦٨ و ١٣٦٩ و ١٣٧٠ و ١٣٧١ و ١٣٧٢ و ١٣٧٣ و ١٣٧٤ و ١٣٧٥ و ١٣٧٦ و ١٣٧٧ و ١٣٧٨ و ١٣٧٩ و ١٣٨٠ و ١٣٨١ و ١٣٨٢ و ١٣٨٣ و ١٣٨٤ و ١٣٨٥ و ١٣٨٦ و ١٣٨٧ و ١٣٨٨ و ١٣٨٩ و ١٣٩٠ و ١٣٩١ و ١٣٩٢ و ١٣٩٣ و ١٣٩٤ و ١٣٩٥ و ١٣٩٦ و ١٣٩٧ و ١٣٩٨ و ١٣٩٩ و ١٤٠٠ و ١٤٠١ و ١٤٠٢ و ١٤٠٣ و ١٤٠٤ و ١٤٠٥ و ١٤٠٦ و ١٤٠٧ و ١٤٠٨ و ١٤٠٩ و ١٤١٠ و ١٤١١ و ١٤١٢ و ١٤١٣ و ١٤١٤ و ١٤١٥ و ١٤١٦ و ١٤١٧ و ١٤١٨ و ١٤١٩ و ١٤٢٠ و ١٤٢١ و ١٤٢٢ و ١٤٢٣ و ١٤٢٤ و ١٤٢٥ و ١٤٢٦ و ١٤٢٧ و ١٤٢٨ و ١٤٢٩ و ١٤٣٠ و ١٤٣١ و ١٤٣٢ و ١٤٣٣ و ١٤٣٤ و ١٤٣٥ و ١٤٣٦ و ١٤٣٧ و ١٤٣٨ و ١٤٣٩ و ١٤٤٠ و ١٤٤١ و ١٤٤٢ و ١٤٤٣ و ١٤٤٤ و ١٤٤٥ و ١٤٤٦ و ١٤٤٧ و ١٤٤٨ و ١٤٤٩ و ١٤٥٠ و ١٤٥١ و ١٤٥٢ و ١٤٥٣ و ١٤٥٤ و ١٤٥٥ و ١٤٥٦ و ١٤٥٧ و ١٤٥٨ و ١٤٥٩ و ١٤٦٠ و ١٤٦١ و ١٤٦٢ و ١٤٦٣ و ١٤٦٤ و ١٤٦٥ و ١٤٦٦ و ١٤٦٧ و ١٤٦٨ و ١٤٦٩ و ١٤٧٠ و ١٤٧١ و ١٤٧٢ و ١٤٧٣ و ١٤٧٤ و ١٤٧٥ و ١٤٧٦ و ١٤٧٧ و ١٤٧٨ و ١٤٧٩ و ١٤٨٠ و ١٤٨١ و ١٤٨٢ و ١٤٨٣ و ١٤٨٤ و ١٤٨٥ و ١٤٨٦ و ١٤٨٧ و ١٤٨٨ و ١٤٨٩ و ١٤٩٠ و ١٤٩١ و ١٤٩٢ و ١٤٩٣ و ١٤٩٤ و ١٤٩٥ و ١٤٩٦ و ١٤٩٧ و ١٤٩٨ و ١٤٩٩ و ١٥٠٠ و ١٥٠١ و ١٥٠٢ و ١٥٠٣ و ١٥٠٤ و ١٥٠٥ و ١٥٠٦ و ١٥٠٧ و ١٥٠٨ و ١٥٠٩ و ١٥١٠ و ١٥١١ و ١٥١٢ و ١٥١٣ و ١٥١٤ و ١٥١٥ و ١٥١٦ و ١٥١٧ و ١٥١٨ و ١٥١٩ و ١٥٢٠ و ١٥٢١ و ١٥٢٢ و ١٥٢٣ و ١٥٢٤ و ١٥٢٥ و ١٥٢٦ و ١٥٢٧ و ١٥٢٨ و ١٥٢٩ و ١٥٣٠ و ١٥٣١ و ١٥٣٢ و ١٥٣٣ و ١٥٣٤ و ١٥٣٥ و ١٥٣٦ و ١٥٣٧ و ١٥٣٨ و ١٥٣٩ و ١٥٤٠ و ١٥٤١ و ١٥٤٢ و ١٥٤٣ و ١٥٤٤ و ١٥٤٥ و ١٥٤٦ و ١٥٤٧ و ١٥٤٨ و ١٥٤٩ و ١٥٥٠ و ١٥٥١ و ١٥٥٢ و ١٥٥٣ و ١٥٥٤ و ١٥٥٥ و ١٥٥٦ و ١

المفهوم وفي مرتبة من الواقع وفي الواقع التركيب بينهما اتحادي وليس للماهية جهة من التحقق مجرداً عن عروض الوجود بنوع ما من التجريد في نفس الامر، وكل ما كان وجوده زائداً على ماهيته جاز له ان يحكم عليه بحسب مرتبة الواقع حكمه صادق على خلاف ما في نفس الامر، فتدبر.

«وإنما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلي وعروض تحليلي، وهذا النحو من العروض لا يمكن ان يكون لمعرضه مرتبة من الكون ولا تحصيل وجودي لا خارجاً ولا ذهناً، لا يكون المسمى بذلك المعارض؛ فإن الفصل مثلاً إذا قيل: إنه عارض للجنس، ليس المراد ان للجنس تحصيل وجوداً في الخارج او في الذهن بدون الفصل، بل معناه ان مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى وإن كان متحداً معه وجوداً، فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد، فهكذا حال الماهية والوجود إذا قيل: إن الوجود من عوارضها. فإذا تقرر هذا الكلام فنقول: لو لم يكن للوجود صورة في الاعدان، لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه، بل كان كسائر الانتزاعات التي تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقررهما. فإذن يجب ان يكون الوجود شيئاً يوجد به الماهية ويتحد معه وجوداً مع مغايرتها إياه معنى ومفهوماً وهو في ظرف التحليل، تأمل فيه».

و مناط اتصاف الشيء بالشيء إنما هو قيامه به بحسب وجوده العيني حتى المحمول الاعتباري عند التحقيق والاتصاف يقال لمعنيين: الاتحاد والعروض، وإذا قيل: الماهية متصفة بالوجود في الخارج فالمراد منه الاتحاد وإذا قيل: اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلي، فالمراد منه العروض [١]، ولذا قال

[١] درمباحث بعدی به طور تفصیل نحوه عروض وجود به ماهیت و اتصاف ماهیت به وجود و سایر مطالب مربوط به این بحث را ذکر خواهیم کرد، ان شاء الله تعالی شأنه العزیز.

المصنّف: «وهذا النحو من العروض [١] ومعنى العروض كون الشيء موجوداً لغيره، وللوجود حقيقة ومفهوم، وما حصل في العقل منه أي المفهوم غير الحقيقة. والماهية - بناءً على بطلان القول بالشيخ، كما هو التحقيق - ما حصل في العقل منها هو عين حقيقتها وإذا حلل العقل الشخص الموجود في الخارج بمفهومين اسم الماهية والوجود، وقال: إنسان موجود، حصل المفهومان في العقل، وما حصل في العقل عن الماهية وعبر به عنها هو مفهوم الإنسان وهو أصل حقيقتها، وما حصل من الوجود في العقل هو مفهومه وهو تبع لازم متترع من أصل حقيقته؛ ولهذا صارت الماهية بمقتضى الاتصال في الذهن معروضاً، ومفهوم الوجود عارضاً، وأما أصل الحقيقة فليس له العارضية بل الاتصاف بنحو من الاتحاد.

وقوله: «لا يمكن أن يكون لمعرضه مرتبة من الكون»؛ لأن الكينونة إذاً كان بالعارض وللعارض كما قلنا، فليس للمعرض حال بدون العارض إلا الامتناع، والشخص الموجود في الخارج بمقتضى «كلّ ممكن زوج تركيبى» ليس الموجود الصرف، وكلّ ما لا يكون الصرف جاز انتزاع المفهومين منه، و

[١] اتصاف ماهيت به وجود به اعتبار عروض تحليلي وجرد نسبت به ماهيت است، و معنای موجودیت ماهیت این نیست که وجود در خارج از برای ماهیت ثابت باشد و از برای ماهیت مرتبه ای از کون و تحقق غیر از تحقق به نفس وجود ثابت باشد؛ نسبت وجود به ماهیت به ضرب الحکایه است نه نسبت واقعی خارجی یا ذهنی. صدر المتألهین در اسفار گوید: «الاتحاد بین الماهیه و الوجود علی نحو الاتحاد بین الحکایه و الهکمی و المرآة و المرتی، فإنّ ماهیه کلّ شيء هی حکایه عقلیه عنه و شیخ ذهني لرؤيته في الخارج و ظلّ له كما مرّ ذكره سابقاً علی الوجه البرهاني اليقيني مطابقاً للشهود العرفاني»<sup>١</sup>.

١. الأسفار، ج ٢، صص ٢٣٥ - ٢٣٦. و.ر.ك: الشواهد الربوبية، صص ١٠ - ١١ و الأسفار، ج ١، صص ٥٥ - ٥٧ و.ر.ك: صص ٦٧ - ٦٨ و ٢٠٥ و ٢٢٥ - ٢٦٢.

حال المفهومین فی الخارج و الذهن هو ما قال المصنّف: «فالعروض بحسب الماهية فی اعتبار التحلیل» أي معنی العروض - و هو كون العارض موجوداً للمعروض - متحقق فی الذهن بحسب المفهوم، و لا فی العین و الخارج عن اعتبار التحلیل ما مسمّى بالوجود و الفصل هو الاصل، و إذا كان الوجود نفس المعنی الانتزاعي، فلا یختلف حال الخارج و الذهن و لا یتحقق الاتحاد و المغایرة فلا یصحّ الحمل إلا نادراً فهو كما ترى و جاز الامر بالتأمّل لهذا.

«[الشاهد] السابع: من الشواهد الدالة على هذا المطلب أنّهم قالوا: إنّ وجود الاعراض فی انفسها وجوداتها لموضوعاتها، أي وجود العرض بعینه حلوله فی موضوعه و لا شكّ أنّ حلول العرض فی موضوعه امر خارجي زائد على ماهیته، و کذا الموضوع غیر داخل فی ماهية العرض وحلّها، و هو داخل فی وجوده الذي هو نفس عرضیته و حلوله فی ذلك الموضوع».

كون هذا القول شاهداً لهذا المطلب - أي: الوجود أحقّ الاشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة - یظهر بالنظر الدقیق [۱]، فلهذا تبّنه و صرّح بأنّه حقیق لإدخاله فی الشواهد، أو لأنّه لما كان أقوى شاهداً كان حقیقاً بزيادة الاعتناء فقال: «و من الشواهد الدالة على هذا المطلب» لما كان وجود الاعراض وجوداً فی نفسه لالنفسه، بل لغيره و الوجود لغيره كان على قسمین: قسم هو من افراد وجود الشيء فی نفسه و هو المعبر عنه بالحلول، فعلم أنّ الحلول فی کلّ الاعراض معتبر من حیث الوجود لامن حیث الماهية؛ لأنّ الحلول هو العروض

---

[۱] این برهان از صدر المتألهین دلیل بر اصالت وجود در اعراض است و مدعا در این باب اصالت وجود است به طور مطلق چه در اعراض و چه در جواهر و این که مصنف این دلیل را از شواهد دانسته است، برای آن است که اشکال نشود که این برهان، دلیل اصالت وجود اعراض است نه اصالت وجود به طور مطلق. اشتباه شارح علامه (ره) از آنجه که ذکر شد ظاهر می شود.

فلو كان معتبراً فيها من حيث الماهية، لكان كل الاعراض مشتركة في الذاتي و داخلاً في تحت جنس واحد و من مقولة واحدة ولا يمكن حدّها به بدونه و هو ظاهر البطلان.

قوله: «و كذا الموضوع غير داخل في ماهية العرض» زاده على ما قالوا تنبيهاً [١] و ارتباطاً لقوله:

«و هذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان: إنّ الموضوع مأخوذ في حدود الاعراض. و حكموا أيضاً بأنّ هذا من جملة المواضع التي للحدّ زيادة على المحدود كاخذ الدائرة في حدّ القوس و اخذ البناء في حدّ البناء».

و معنى قول الحكماء في كتاب البرهان: إنّ الموضوع مأخوذ في حدود الاعراض ليس هو ما قلنا إنّ ظاهر البطلان، بل المعنى و المقصود أنّ الموضوع مأخوذ في حدود الاعراض بما هو عرض أي العروض و هو الوجود، و الإضافة معتبرة في وجود الاعراض كلّها و هذا لا ينافي تقسيم العرض بالإضافي و غير الإضافي؛ لأنّ المقسم هو الماهية. و كان ينبغي للمصنّف أن لا يشك أنّ وجود الاعراض كان زائداً على ماهياتها و كان مناط تحقّقها و ما هو مناط تحقّق الاشياء، فهو أحقّ بالتحقّق. و اعلم أنّ وجود الممكنات كلّها كذلك.

«فقد علم أنّ عرضيّة العرض كالسواد أي وجوده زائد على ماهيته، فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقياً، بل كان أمراً انتزاعياً أعني الكون المصدري، لكان وجود السواد نفس سواديته لاحتولته في الجسم؛ و إذا كان وجود الاعراض - و هو عرضيتها و حلولها في الموضوعات - أمراً زائداً على ماهياتها الكلية فكذلك حكم الجواهر، و لهذا لا قائل بالفرق [١]».

و لما علم بالبيان التنبيهي أنّ وجود العرض و عرضيته زائد على ماهيته،

[١] تمهيداً. د-ط.

[٢] وهذا ممّا لا قائل بالفرق. خ-ل.

فعلم أن الوجود أمر حقيقي ؛ لأن الوجود إذا كان أمراً انتزاعياً لكان في السواد سواديته وفي البياض بياضيته وهكذا ، فلا يتحقق معنى العرضية المشتركة بينها وحلولها وهكذا حكم الجواهر بالبيان المذكور ، ولاشتراك الحكم وعدم الفرق في الفرض ما أخرجوا الجوهر عن العرض وما قالوا بالفرق .  
قال الشيخ :

«[قال المصنف] [١] في الاستشهاد السادس : وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعرضه مرتبة من الكون ولا تحصيل وجودي لا خارجاً ولا ذهنياً ، لا يكون المسمى بذلك المعارض ... وابطل [٢] قول القائلين بالانتساب بأن الأشياء وجودها انتسابها إلى الواجب ، فإن لم يصح ذلك الانتساب إلى العلة الفاعلية كيف يصح أن يكون هو الانتساب إلى شرط من شروط الظهور [٣] ، والمصنف في عباراته ومقاصده ومعرفته واستدلالاته و انظاره مضطرب ، فمرة فوق السماء السابعة وتارة في أسفل السافلين [٤] .

انا اقول في حقه كذلك ، وكنت مردداً أهو من السابقين أم لا ؟ وبعض بياناته ومقاصده يدل على أنه من السابقين ، وبعضها - كما هنا - يدل على كونه من الغافلين ما اقول ، كما قال : أسفل السافلين ؛ لمحافظة الأدب ؛ لأن الانتساب الذي ابطال هو الانتساب المحتاج إلى الشئيين وهو لا يجوز أن يكون مناط وجود الأشياء وهو ظاهر . وأما الانتساب الذي هو المشية - وهو الفيض الانبساطي الساري في كل ما سواه - فهو قول حق عند المصنف كما قلنا سابقاً .

[١] في المصدر يدل ما بين المعقوفين : «على أنه قال سابقاً في عدم تحقق شيء بدون الوجود» .

[٢] في المصدر : «وقيل هذا ابطال» .

[٣] من أوك العبارة المنقولة إلى هنا جاء في ص ٦٧ من المصدر ومن كلمة «والمصنف» إلى آخرها جاء في ص ٦٦ منه .

[٤] شرح المشاعر الصدرية ، صص ٦٦ - ٦٧ .

و اختلاف عباراته على وجه يدل على اضطرابه و كونه في كذا و كذا لا اظنّ.  
نعم، لكل كلمة مع صاحبها مقامٌ نظيرُ هذا ما قال علاء الدولة على قول  
صاحب الفتوحات [۱]. و قال المصنّف: و هذا ناشٍ من استعمال وجود  
المطلق بكلا المعنيين فالنفي و الإثبات حقّ، و النزاع لفظي.

[۱] صدر المتألهين - أعلى الله قدره - در اسفار، ج ۲، صص ۳۳۵-۳۳۶، فصول عرفانی علت و معلول گفته است: «لا خلاف لاحد من العرفاء و المشايخ و لا مخالفة بينهم في أنه تعالى حقيقة الوجود، و أنّ اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصاً الشيخ علاء الدولة السمنانی في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي و تلميذه صدر الدين القونوي ترجع إلى مناقشات لفظية مع التوافق في الأصول و المقاصد». از جمله مناقشات، این است که شیخ عربی گفته است: «إنّ الوجود المطلق هو الحقّ المنعوت بكل نعت». علاء الدولة فرموده است: «إنّ الوجود الحقّ هو الحقّ لا الوجود المطلق ولا المقید». چون نزد ارباب تحقیق، حقیقت وجود حق و وجود مطلق، فعل حق و مقید اثر او است، صاحب اسفار گوید مراد صاحب فتوحات از وجود مطلق وجود منبسط است که متصف به جمیع نعوت می باشد، «فإنّه في القديم قديم و في الحادث حادث». در حالتی که به وجود منبسط که تجلی ارفع حق و مبدأ وجود کاینات است که: «في السّم سمّ و في الترياق». اطلاق حق به طور مطلق نشده است، «حق مخلوق به» یا «حق ثانی» و یا «مطلق اضافی» به آن اطلاق گردیده است. شاید مراد صاحب فتوحات از وجود مطلق وجود عاری از جمیع قیود حتی قیود اطلاق باشد. مطلق به این معنا به حق تعالی اطلاق شده است. «اطلاق» در وجود منبسط قید است و اگر به حق اطلاق شود، منظور، لحاظ اطلاق نیست، بلکه از قید اطلاق هم آزاد است.

ما عدم هایسم و هستی ها نما      تو وجود مطلق و هستی ما

علاء الدولة از این قبیل مناقشات به کلمات صاحب فتوحات نموده است و جواب آن مناقشات هم بعد از معلوم بودن اصل مراد شیخ اکبر واضح است. بعضی از کلمات صدر المتألهین هم در این فصول عرفانی از مناقشات خالی نمی باشد. بیان شارح علامه: «نظیر هذا ما قال علاء الدولة على قول صاحب الفتوحات»، ناظر به کلمات مصنف (ره) در اسفار می باشد.

«[الشاهد] الثامن: أنَّ ما يكشف عن وجه هذا المطلب وبنور طريقه، أنَّ مراتب الشدید و الضعیف فی ما یقبل الاشد و الاضعف انواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم، ففي الاشتداد کیفی مثلاً فی السواد- و هو حركة کیفیة- یلزم علیهم- لو كان الوجود اعتباریاً عقلیاً- ان یتحقق انواع بلانهایة محصورة بین حاصرین [۱].»

[۱] نزد محققان از حکما در چهار مقوله از مقولات عرضی: کم و کیف و وضع و این حرکت موجود و در سایر مقولات منتزع است. حرکت در مقوله جوهر که موضوع اعراض تسعه است، تا قبل از صدر المتألهین<sup>۱</sup> محققین و محصلین از حکما این قسم از حرکت را به

۱. صدر المتألهین در حواشی بر شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۴۲۵ فرموده است: «إنَّ الوجود عما یشتد و یضعف دون الماهية، و أنَّ مبادئ الآثار هي وجودات الاشياء لاماهياتها، فالماه إذا اشتدَّ في سخوته او یضعف فی بروده و هما صفتان، و کل صفة عرضية لشيء فهي معلولة لوجود جوهری له. و الوجود ما لم یتغیر فی قوته و ضعفه لا یمكن ان یختلف اثره فی القوة و الضعف». یعنی باید جمیع حرکات عرضی به طبیعت جوهری مستند باشند و فاعل حرکات عرضی نفس ذات طبایع جوهری و صور نوعی است. اگر چنانچه طبیعت جوهری امری ثابت و غیر متغیر باشد، باید در حرکات عرضی اختلاف پیدا نشود و حرکات عرضی مختلف نباشند، علاوه بر این بودن فاعل مباشر حرکت، امری ثابت و غیر متغیر مستلزم ثبات اجزای حرکت است. روی این موازین، اختلاف در حرکات عرضی ناشی از جوهر بلکه حرکات و تغیرات عرضی از حرکت و میلان جوهری و ذاتی طبایع جسمانی منبث و جمیع حرکات مستند به طبیعت و معلول آن است، و صدر الحکماء - اعلی الله مقامه - به نحو تفصیل در مباحث حرکات اسفار این مسأله را که از عوینصات فلسفه است، بیان کرده و فرموده است.<sup>۱</sup>

ماه مثلاً اگر برودنش به نحو تدریج رو به ضعف رود و حرارت آن زیاد شود، قهراً صورت مائی رو به ضعف می رود و وجود هوایی قوت می گیرد تا به حد مشترکی که نسبت به ماء صرف هوا و نسبت به هوا صرف ماء است برسد، بعد به حد هوایی منتقل می شود و همچنین در سایر استحالات. و چون بنا بر حرکت جوهری، استحاله و کون و فساد، معنا ندارد، کلام قوم را توجیه فرموده است. ولی این توجیه با نفی قوم حرکت جوهری را غیر مرضی می باشد.

در مباحث حرکت اسفار فرموده است: «فإنَّ الماء إذا صار هواً عند ورود الحرارة الشديدة علیه المضمَّعة للماهية قليلاً قليلاً بالتدریج، حتى یقرب طبیعته طبعه الهواء فیصیر هواً فلیس ذلك بأنَّ الماء مع كونه ماءً صار هواً و فسد الماء فی آن و حدث الهواء فی آن آخر مجاور له، فیلزم تنالی الأناث و هو محال، او غیر مجاور له، فیلزم تعريُّ الهیولی عن الصورة».<sup>۲</sup>

۱. الأسفار، ج ۲، صص ۲۷۳-۲۷۴؛ و ج ۳، صص ۱۷۷-۱۷۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۷۳.

و ثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبّر و استبصر أنّ يّزاه كلّ حدّ من حدود الأشدّ و الأضعف، إذا كانت ماهيةً نوعيّةً، كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى و

واسطة شبهاتی که به نظرشان لاینحل بوده است، محال می دانسته اند. از جمله، بقای موضوع حرکت و این که در جمیع حرکات، بقای موضوع شرط است و در صورت وقوع حرکت در مقوله جوهر، شیء ثابت که متحرک باشد منفی و غیر موجود است.

صدرالمعالهین حرکات عرضی را مستند به حرکت در جوهر و شدت و ضعف در حرکات عرضی را بدون حصول حرکات در ذات و جوهر شیء مستحیل می داند. روی این میزان از برای وجود واحد که در حرکت است، اطوار و شؤون ذاتیه جوهری قائل شده است به طوری که در هر آئی از آنات، از متحرک، حدی از حدود ماهوی کلی انتزاع می شود و این حدود، در وجود واحد شخصی<sup>۱</sup> فانی و مندکند.

معنای حرکت در مقوله عرضی آن است که جوهر که موضوع حرکت می باشد، از مقوله ای به مقوله ای یا از صنفی به صنفی حرکت می نماید در صورتی که در مقوله ای از نقص به کمال حرکت نماید، موضوع حرکت جسم است با کیف «ما» یا کم «ما» و این حرکت، تابع حرکت جوهری و وجود سیلانی موضوع است که وجود جوهری باشد.

در حرکت جوهری متحرک و موضوع، هیولی می باشد با صورّة «ما».

به هر حال، در حرکت شیء واحد، دارای تطورات و شئونات متبدل علی نحو الاتصال است، چه در حرکات اعراض و چه در جواهر یک وجود منشأ انتزاع معانی کلی می باشد و چون حرکت، امر متصل است و هر متصلی انقسامات الی غیر النهایه را بالقوه قبول

اگر ما به طریقه شیخ و دیگران از افانم حکما به کون و فساد قائل شویم، یا باید ملتزم به نمری هیولی از مطلق صورت و یا به جزء لاینجزی قائل شویم؛ چون حصول صورت کاینه بعد از زوال و فساد صورت فاسد با نمری هیولی از صورت ملازم است. و حلول صورت کاینه، در آن مجاور [آن] صورت فاسد، مستلزم تالی آنات و تشافع حدود است.

این پرهان را در مباحث حرکت جوهری اسفار بیان کرده است، برای بحث کامل حرکت در جوهر رجوع شود به شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، صص ۵۳ - ۹۰. ما در مشعر ثالث از منهج سوم «این رساله» در اثبات حدوث عالم به طور تفصیل متعرض این مسأله خواهیم شد، إن شاء الله تعالی شأنه العزیز.

## الحقیقه حسب انراض الحدود غیر المتناهیه.

می نماید؛ حدودی که از انقسام حاصل می شود نزد قوم «مشاء» انواع متباین به فصول منطقی می باشد.<sup>۱</sup> اگر وجود، در وحدت و کثرت و شدت و ضعف و تقدم و تأخر تابع ماهیت باشد و ماهیت امری موجود و متصل و اصالت، به شئیت ماهیات اختصاص داشته باشد، باید انواع غیر متناهی بالفعل بین مبدأ و منتهی محقق شوند، لازم این قول، تشافع حدود و تنالی آتات است.

ولی اگر وجود، امری اصیل باشد، این اشکال وارد نمی آید به جهت آن که تمامی این امور غیر متناهی که در شیء متحرک و امر متصل، تحقق پیدا می نمایند، به یک وجود موجودند، و وجود واحد تمام این مراتب را در بردارد «به نحو قوه نه فعلیت» و هر متصلی انقسامات الی غیر انتهایه را قبول می نماید، لیکن جمیع این حدود، بالفعل موجود نیستند.

اگر قائلی بگویند: ماهیت واحد که یک فرد از سواد باشد، واجد جمیع این حدود ماهوی می باشد همان طوری که در وجود گفتید به این تقریر: حدودی که از حرکت در کیف مثلاً تحقق پیدا می نماید در هر آتی از آتات حرکت، حد سابق، متضمن در حد فعلی وحد فعلی، متضمن و فانی در حد لاحق می باشد؛ به عبارت دیگر دائماً یک فرد از سواد به حسب قوت ذات و تمامیت جوهر، واجد جمیع حدود قبلی می باشد، مثل وجدان هر قوی تمام شئونات مادون را به نحو اعلا و اتم.

جواب می دهیم: معنای تشکیک در ماهیت همین است که ماهیت واحد، دارای عرض عریض و به نحو اعلا و اتم واجد کمالات مادون باشد. کسانی که تشکیک در افراد ماهیت واحد را قائلند، این اشکال بر آنها وارد نمی آید. این برهان، برهان نقضی است؛ کسانی که قائل به اصالت ماهیتند و معذک در وجود، تشکیک قائلند، باید ماهیت را اصل ندانند.

مرحوم آخوند ملاعلی نوری (قده) در حواشی بر این کتاب گفته است: «یمكن ان يقال: إنَّ اِبْعَاضَ الْمُتَّصِلِ الْوَاحِدِ، وَ حُدُودَهُ الْمُخْتَلِفَةَ بِالشَّدَّةِ وَ الضَّعْفِ لَيْسَتْ مَوْجُودَةً بِالْفِعْلِ فِيهِ بَلْ بِالْقُوَّةِ، وَ مَا حَكَمْنَا مِنَ الْاِخْتِلَافِ النُّوعِيِّ إِنَّمَا يَتَصَوَّرُ فِي الْمَرَاتِبِ الَّتِي هِيَ بِالْفِعْلِ».<sup>۲</sup> این

۱. همان، ج ۱، صص ۴۳۶-۴۳۷ و ج ۴، ص ۲۷۶.

۲. کتاب المشاعر، ص ۳۲، حاشیه، چاپ سنگی.

المفهوم المنتزع من كل حدّ من الحدود المفروضة في حال الاشتداد معتبر فيه شيء غير شيء يعتبر في المفهوم المنتزع من الحد الآخر، و بالنظر إلى حال المفهوم المنتزع يقال: هي - أي المراتب - أنواع مختلفة مع أنّ المتحرك - مادام الحركة - باقٍ بشخصه، و الوجود إذا كان أمراً عينياً متحققاً في العين بالأصالة وينشأ منه الآثار المختلفة، يصحّ القول بأنّ مراتب الشدید و الضعیف في حال الحركة - أنواع مختلفة و المتحرك - مادام الحركة - مادام الحركة - باقٍ بشخصه، و الحكم باختلاف الأنواع باعتبار الانتزاع و المفهوم المنتزع و بقاء حقيقة المتحرك بالشخص و مناط صدقه هو الوجود العيني، ولو كان الوجود اعتبارياً و حصصاً و تابعاً لما أضيف إليه فتعدّه تعدّد المفهوم فحصل الأمور المتعدّدة الموجودة بالفعل تعدّد ما كان يمكن أن يفرض فيه و هو لا يتناهى و هذا ما قال:

«فلو كان الوجود أمراً عقلياً نسبياً، كان تعدّده بتعدد المعاني التمايزة المتخالفة الماهيات، فيلزم ما ذكرناه».

لأنّ مناط الاتحاد كان هو الوجود و مادام التحقّق و كونه أصلاً و أصيلاً له الحكم بحسب الحقيقة، فالحكم الحقيقي هو الوحدة، و الكثرة اعتبارية، و الكثرة الاعتبارية لا تكون في الواقع مناطاً المفسدة.

«نعم، إذا كان للجميع وجود واحد و صورة واحدة اتّصالية - كما هو شأن المتّصلات الكميّة القارّة أو غير القارّة - و كانت الحدود فيها بالقوّة، لم يلزم محذور أصلاً؛ إذ وجود تلك الأنواع التي هي بإزاء الحدود أو الأقسام، وجود [ ١ ] بالقوّة لا بالفعل؛

---

اشكال بر اين كلام وارد نمی باشد، چون بالفعل نبودن حدود مختلف به شدت و ضعف در ماهیت واحد، معنایش آن است که در ماهیت واحد، قوت وجود کثرات موجود است، به این معنا که یک ماهیت جوهری، بالفعل متضمن ماهیات متکثره است، معنای تشکیک در ماهیت غیر از این چیز دیگری نیست.

[ ١ ] صدر المتألهین - قدس الله سره العزیز - در اسفار گوید: «اعلم أنّ السواد - كما او مانا إليه -

من اوّل اشتداده إلى النهاية، له هویة واحدة اتصالیه، و له فی کلّ آن مفروضی معنی نوعی آخر غیر ما له قبل و ما له بعد؛ إذ مراتب الاشتداد کمراتب السوادات و الحرارات انواع متخالفة عند المشائین، فعلى اعتراف القوم یلزم و یتبث هاهنا احکام ثلاثة.<sup>۱</sup>

الاول لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلانهایة، موجودة بوجود واحد اتصالی، إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم، فقد ثبت و تحقق أنّ الوجود امر متحقق فی الخارج غیر المهیة بمعنى أنّ الاصل فی التحقیقة هو الوجود، و الماهیة معنی کلي معقول من کل وجود، منتزعة عنه، محمولة علیه، متحدة معه ضرباً من الاتحاد؛ و لو كانت المهیة موجودة و كان الوجود امراً معقولاً و انتزاعياً. كما ذهب إليه المتأخرون. لزم فی صورة الاشتداد وجود انواع بلانهایة بالفعل، متمایز بعضها عن بعض، محصورة بین حاصرين، و یلزم منه مفساد تشافع الاجزاء التي لاتتجزأ كما یظهر بالتأمل.<sup>۲</sup> (ص ۲۲۷).

حکمای مشاء اگرچه وجود را اصل می دانند ولیکن چون تباین در وجود قائلند، اشکالاتی که در اغلب موارد به قائلان اصالت ماهیت وارد است<sup>۳</sup> به آنها نیز وارد است. بنابر تشکیک خاصی، می شود یک وجود به حسب قوت و کمال وجودی، جامع وجودات متعدد و مبدأ انتزاع مفاهیم مختلف باشد، چون هر وجود عالی، متضمن کمالات وجود سافل است یا امری زائد، کما این که اگر در ماهیت، کسی مثل شیخ الاشراق قائل به تشکیک خاصی شود، می تواند بگوید می شود یک ماهیت دارای اطوار مختلف و مبدأ انتزاع مفاهیم متباین باشد. نگارنده، در حواشی بر منظومه مشروحاً نوشته است که این برهان، دلیل نقضی است نسبت به کسانی که تشکیک در ماهیت را انکار می نمایند و معذک قائل به اصالت ماهیت هستند.

۱. صدر المتألهین در این بحث از اسفار- توضیح و تنبیه- که در صدد اثبات حرکت در جوهر است سه مطلب را از سه حکم مزبور استفاده نموده است: یکی اثبات اصالت وجود، دوم تبدیل جوهری و اشتداد وجودی «ان السواد لما ثبت انّ له فی حالة الخ، سوم توحید وجودی.

۲. الأسفار، ج ۳، صص ۸۳-۸۴.

۳. در جواهر و أعراض اسفار، ج ۴، ص ۲۷۶ به همین مطلب اشاره بلکه تصریح کرده است: «و المشاکون قائلون بأن مراتب الاشتد و الاضعف انواع مختلفة».

إذا لكل موجود بوجود واحد اتصالي وحدثه بالفعل وكثرته بالقوة، فإذا لم يكن للوجود صورة عينية، كان الخلف لازماً والإشكال قائماً.

وإذا كان للجميع وجود، فانقسامه وتعدده باعتباره وكل ما اعتبرت وحصلت و كان موجوداً أو عددت الموجود منها، فكان متناهيًا، والأمر الاعتبارية غير المتناهية بحسب الواقع لا تكون غير المتناهية الواقعية المقدارية، بل بمعنى لا يقف إلى حد لا يجوز لك اعتبار أمر آخر. وأما وجود الأعداد غير المتناهية في الخارج فممتنع و دليل امتناعه أمور منها كونه محصوراً بين حاصرين، و دلائل الامتناع بعضها جارٍ في المجتمع. وأما كون غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين فهو بمنزلة كون غير المتناهي متناهيًا، فلا يجوز أن يكون الشيء محصوراً وغير متناه.

وقال الشيخ:

«قوله [١]: «إن يتحقق أنواع بلانهاية محصورة بين حاصرين» ينبغي أن يفيد هذا بأن يقول: موجودة لا بالتدرج؛ إذ المنوع منه كون الأمور غير المتناهية المحصورة بين حاصرين مجتمعة، وأما بالتدرج فلا» [٢] انتهى.

و هذا كما ترى و ما ادري قوله كما هو حقّه؛ لأنّ غير المتناهي المحصور بين الحاصرين اللذين كانا من سنخه و أمثاله باطل بالبديهة؛ لاستلزامه الخلف؛ لأنّ غير المتناهي المتّسق النظام، المترتب المحصور بين الطرفين الحاصرين، كان متناهيًا و ما أقوى دليل في البطلان ممّا يلزم من فرض وجوده عدمه. و ما قالوا هو الفرق بين الأمور المجتمعة غير المتناهية و الأمور المتعاقبة؛ لأنّ بعض البراهين لا يجري فيها، لا أنّ الأمور المتعاقبة غير المتناهية جاز أن تكون بين حاصرين، ولا يابى عنه العقل فاحتاج إلى

[١] في المصدر: «فقوله».

[٢] شرح المشاعر الصدرية، ص ٧٠.

البرهان [۱]، فحصل الفرق و يمكن أن أراد غير ما هو المراد.

[۱] برهان دیگری که حکیم سبزواری در شرح منظومه<sup>۱</sup> برای اثبات اصالت وجود آورده و نظیر برهان مذکور برهان نقضی است، این است: جمع کثیری از محققان فلاسفه و حکمت قائل به اعتباریت وجود و اصالت ماهیت هستند و مصرند بر این قول که اثر جاعل، نفس ذات ماهیات است (بدون حیثیت تقییدی) و معذک بر نفی تشکیک در ماهیات و ذاتیات، برهان اقامه نموده اند، اگر چه براهینی که حکمای مشاء جهت نفی تشکیک در ذاتیات اقامه نموده اند تمام نیست، ولی از تحقیقات گذشته معلوم شد که سنخ ماهیت نمی تواند صاحب عرض عریض و مراتب باشد. مقدمه ای را نگارنده، برای واضح شدن این مطلب بطور تلخیص ذکر می کند:

تمایز دو موجود یا به نفس ذات است مثل تمایز اجناس عالیه و اعراض تسعه از یکدیگر که تمایز در آنها به حسب نفس ذات و حقیقت است. مثلاً مقوله کم از حد کیف و هكذا کیف از مقوله آیین و همین طور مقوله آیین از وضع به تمام ذات خارج است و قدر جامع ذاتی در بین این مقولات موجود نمی باشد. یا آن که تمایز، به شیتی دیگر از سنخ ماهیت می باشد، نظیر تمایز انواع مختلف از یکدیگر به فصول منوعه، مثل تمایز انسان از سایر حیوانات که در معنای جنسی مشترکند و تمیزشان به فصول است. یا تفاوت به امور خارجه از ذات است، مثل تمیز افراد انسان از یکدیگر.

مشاء تمایز را منحصر به این سه قسم می دانند<sup>۲</sup>، ولی حکمای اشراق و محققان اهل ذوق برآنند که ممکن است تمایز، در افراد یک حقیقت واقع شود، ولی به نفس ذات حقیقت به نحوی که اصل ذات، دارای مراتب متعدد و افراد مقول به تشکیک باشد، مثل حقیقت نور که نفس ذات نور، حقیقت واحد و صاحب مراتب متکثره است، تفاوت و تمایز بین انوار، خارج از حقیقت نور نمی باشد.<sup>۳</sup>

۱. شرح المنظومه، قسم الفلسفه، ص ۱۲.

۲. ر. ک: کشف المراد، صص ۶۰-۶۱ شوارق الإلهام، صص ۶۸-۷۰ شرح المنظومه، قسم الفلسفه، صص ۲۳-۲۴.

۳. ر. ک: حکمة الإشراف ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، صص ۱۱۹-۱۲۴؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراف، صص ۲۳۲-۲۳۸؛ الأسفار، ج ۱، ص ۲۲۷؛ بعد؛ شرح حکمة الإشراف، صص ۳۰۳-۳۰۵، تعلیقه صدر المتألهین - قس مر۰ - شرح المنظومه، قسم الفلسفه، صص ۲۳-۲۴.

## المشعر الرابع: في دفع شكوك أوردت على عينية الوجود

إِنَّ للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كلِّ ممكن موجود و الجاحدين

شيخ الرئيس و سایر حکمای اتباع مشاء براهینی برای نفی این قسم از تمیز ذکر کرده اند<sup>۱</sup> که این براهین تشکیک در ذاتیات را نفی می نمایند. قوی ترین براهانی را که برای نفی تشکیک در ذاتیات اقامه نموده اند، دو برهان است:

برهان اول: شیخ فرموده است: اگر ماهیت واحد، دارای افراد متعددی باشد که بین افراد، در نفس ذات، تفاضل و شدت و ضعف باشد، فرد قوی - که اکمل در مقام ذات باشد - اگر چیزی را که در انقاص وجود ندارد واجد نباشد، تمیز و افتراق بین آنها نیست. و اگر بر چیزی که در فرد انقاص نیست مشتمل باشد، این زیاده که در ناقص نمی باشد اگر معتبر باشد در سنخ طبیعت، به این معنا که تقویم طبیعت به آن باشد، این دو فرد مشترک در طبیعت نیستند. و اگر آن زیاده که در اکمل است، امر زاید بر طبیعت است، این زیادی در اکمل یا فصل مقوم است یا عرض زاید بر طبیعت.

برهان دوم: ذات شیء اگر طبیعت کامل باشد، ناقص و متوسط، نفس ذات نیستند و اگر ذات شیء، هر یک از ناقص و متوسط باشد، لازمه اش آن است که آن دو فرد دیگر از افراد نفس طبیعت نباشند.

این دو اشکال، مصادره به مطلوب است و اشکال کننده بین وحدت عددی و وحدت حقیقی خلط کرده است، بنابر مذاق کسانی که تشکیک در ذاتیات را قائلند و مثل شیخ الاشراق<sup>۲</sup> تشکیک را خاصی می دانند نه عامی - و معنای تشکیک خاصی آن است که نفس حقیقت جوهر مثلاً امری واحد به وحدت اطلاقی انبساطی است که در کامل و ناقص و

۱. ر. ک: مقولات مطلق الشفاء، ج ۱، صص ۷۰-۸۱، فصل ۴، مقاله دوم؛ و صص ۹۱-۱۰۱، فصل ۱ و ۲ از مقاله ۳؛ التحصیل، صص ۲۹۹-۳۰۸.

۲. حکمة الإشراق ضمن مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، ج ۲، صص ۱۱۹-۱۲۱؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، صص ۳۰۳-۳۰۵؛ شهرزوری، شرح حکمة الإشراق، صص ۳۱۱-۳۱۴.

لاضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كل ماهية إمكانية، حُجْباً قوياً و حُجْباً  
وهمية کشفناها و از حنا ظلمتها و فکتنا عقدتها و حللنا إشکالها بإذن الله الحكيم و  
هي هذه:

متوسط موجود است - بنابراین مشرب، حقیقت جوهری بر جوهر علت به نحو تقدم و  
علیت و بر معلول به نحو فرعی و تبعیت صادق است. و جوهر اصلی و فرعی و تبعی از  
تجلیات و ظهورات اصل حقیقت جوهرند؛ این بود خلاصه معنای تشکیک در ماهیت. و  
براهینی که شیخ و اتباع او از برای نفی تشکیک اقامه نموده اند، از مصادره و مغالطه خالی  
نمی باشند.

از مطاوی کلمات مذکور در این رساله به خوبی آشکار و واضح شد که نفس ذات ماهیات از  
جميع اقسام تشکیک و انحاء تمایز و تفاضل خالی می باشند. اگر ماهیت به هر نحوی از  
انحاء تقدم و تأخر و شدت و ضعف بخواهد متصف شود، باید به واسطه امری و جهتی  
غیر از ذات و حقیقت خود باشد.

بنابراین می گوئیم: اگر وجود، امری اعتباری و جاعلیت و معمولیت در سنخ مفاهیم و  
ماهیات باشد در مراتب طولی جوهر مثل مراتب عقول طولی و در زمانیات مثل تقدم هیولی  
و صورت بر جسم باید ملاک تقدم هر موجود عالی نسبت به ذاتی و علت به معلول به نفس  
حقیقت جوهر و ما فیہ التقدم و التأخر نفس جوهر باشد و وجود، در تقدم و تأخر، تابع  
ماهیت و جوهر ذات باشد و چون تشکیک در ماهیت ممتنع است، باید اصیل و منشأ اثر،  
امری و رای سنخ ماهیات باشد، تحقیق تشکیک خاصی در وجود مفصلاً در این رساله ذکر  
شده است.

خلاصه کلام آن که بنابر جاعلیت و معمولیت بین ماهیات و اعتباریت وجود و قول به این که  
وجود، حقیقت و صورتی در خارج ندارد، لازم می آید که علیت و معمولیت و تقدم و تأخر  
بین ماهیات باشد. اگر علت و معلول جوهر باشد (مثل عقل و نفس و یا ماده و صورت)  
باید ماهیت و حقیقت جوهری بما آنها جوهر، علت و ماهیت جوهری بما آنها جوهر،  
معلول باشد، جوهر به اعتبار علت بودنش، تمامتر و کاملتر از جوهر معلول و نفس حقیقت  
جوهر به اعتبار علیت، بالذات مقدم بر معلول باشد و حقیقت جوهر به اعتبار معمولیت،

سؤال : إنَّ الوجود لو كان حاصلًا في الاعيان [ ۱ ] ، لكان موجوداً وله ايضاً وجود  
و لوجوده وجود إلى غير النهاية .

بالذات مؤخر از علت باشد و لازم این قول ، تشکیک در ماهیات است .<sup>۱</sup>  
صدرالحکماء در الشواهد الربوبية ص ۱۳۵ فرموده است :  
«و اما تفصیل مباحث التشکیک مستقصى فقد آوردناه في الأسفار<sup>۲</sup> و رجحنا هناك جانب  
القول بالاشدية بحسب الماهية ، و ها هنا نقول : هذا التفاوت كالتفاوت بالاقدمية يرجع إلى  
انحاء الوجودات ، فلولوجود اطوار مختلفة في نفسه و المعاني تابعة لاطواره<sup>۳</sup> .  
چون مرضی صدرالمحققین اصالت وجود است و جهات انحای تشکیک در ماهیت را به  
وجود ارجاع می دهد و مفاهیم را تابع وجودات دانسته است ، در اسفار ، ج ۱ ، ص ۴۴۴ در  
مباحث تشکیک ، در نقل قول شیخ الاشراف که از قائلین به تشکیک در ذاتیات است ،  
ادله قائلین به عدم تشکیک ، در ماهیات را مصادره دانسته است . در رد استدلال شیخ الرئيس  
در نفی تشکیک در افراد حقیقت واحد گفته است :  
«ولاشك ان كلامه إنما يكون تماماً في المتواطئة من الماهيات دون المشككة<sup>۴</sup> . ر . ک : مباحث  
وجود اسفار ، ج ۱ ، ص ۴۴۵ و مباحث ماهیات ، مثل افلاطونی ، ج ۲ ، ص ۷۲ .  
در الشواهد الربوبية ص ۱۳۵ از این گفته عدول کرده و گفته است :  
«المعاني الكلية لا تقبل الاشد و الاضعف سواء كانت ذاتيات أو عرضيات سوى الوجود ، فإنه  
بذاته مما يتفاوت كمالاً و نقصاً ، و تقدماً و تاخراً ، و اما المعاني الكلية فإنما يلحقها التقدم و  
التأخر و الكمال و النقص بواسطة وجوداتها الخاصة ، فان نور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه بل  
في وجوده<sup>۵</sup> .

[ ۱ ] از حکمای مشاء و اتباع ارسطو نقل شده است که وجود را اصل در تحقق و زاید بر ماهیت  
در خارج می دانند . در کلام شیخ و فارابی و اتباع آنها این معنا دیده نشده است ، گویا

۱ . این اشکال را به طور اختصار صدر المتألهین در جواهر و اعراض اسفار ، ج ۴ ، ص ۲۰۷ و در نامه خود به  
میرداماد ، ر . ک : شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا ، ص ۲۶۹-۲۷۲ و تعلیقات خود بر شفا (چاپ  
سنگی ، ص ۸۲) و بعضی دیگر از کتب خود ذکر کرده است و در این کتاب به برهان ۸ اکتفا نموده است .

۲ . و ر . ک : الأسفار ، ج ۱ ، ص ۴۲۳ تا آخر کتاب .

جواب: إِنْ أُرِيدَ بِالْمَوْجُودِ مَا يَقُومُ بِهِ الْوُجُودُ، فَهُوَ مَمْتَنَعٌ؛ إِذْ لَا شَيْءَ فِي الْعَالَمِ

شیخ الاشراف از ادله‌ای که حکما بر زیادتی وجود بر ماهیت ذکر کرده‌اند، زیادت به اعتبار وجود عینی و خارجی فهمیده است. در حکمة الاشراق<sup>۱</sup> و مطارحات<sup>۲</sup> در ابطال این کلام تلویحاً و تصریحاً و در بیان بطلان خارجیت وجود و تحقق آن در خارج مطالبی را ذکر کرده است. بهمنیار و شیخ الرئیس و خواجه و سایر محصلین از حکمای مشاء صریحاً با آن که قائل به اصالت وجودند، زیادتی وجود بر ماهیت را به اعتبار وجود خارجی نفی کرده‌اند.

برای توضیح مطلب از ذکر کلمات اعلام در این باب ناچارم. بهمنیار در کتاب التحصیل، ذیل ص ۲۸۷ فرموده است: «نحن إذا قلنا: كذا موجودٌ لسا نعني به الوجود العام، بل يجب أن يتخصَّص كل موجود بوجود خاص، و الوجود إمّا أن يتخصَّص بفصول، فيكون الوجود أي المطلق جنساً أو يكون الوجود العام من لوازم معانٍ خاصّة، بها يصير الشيء موجوداً».

محصول کلامش آن که اگر ما بگوئیم مثلاً زید موجود است، قصد نمی‌کنیم از وجود مفهوم عام بدیهی را که از انتزاعیات است، بلکه هر ماهیت موجوده‌ای تا از قبل جاعل به وجود خاص تخصص پیدا ننماید محقق نمی‌شود. تخصص وجود خاص به فصول نیست، تا آن که وجود مطلق معنای جنسی باشد. یا وجود عام از لوازم معانی خاصه باشد که آن معانی خاصه سبب موجودیت چیزی شوند، پس هر ذی ماهیتی از برای آن، ماهیتی است که در آن ماهیت صفتی است که به آن صفت موجود شده است، و این صفت حقیقتش وجوب و طرد عدم می‌باشد. حاصل کلام اولش آن که وجود، از برای ثبوت خارجی ماهیت علت نیست تا آن که ماهیت در تحقق دارای حیثیت تعلیلی باشد؛ کلام بعدی او بر این استنباط که در هر ماهیت موجوده صفتی وجود دارد که ملاک تحقق ماهیت می‌باشد شاهد است، البته این صفت خارجی نمی‌باشد که در خارج، عارض ماهیت باشد تا مستلزم دور یا تسلسل شود، کما این که شیخ الاشراف و دیگران در رد این کلمات بدون

۱. ر. ک: همان ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، صص ۶۴-۷۲.

۲. ر. ک: همان ضمن همان، ج ۱، ص ۳۴۴ به بعد.

موجود بهذا المعنى لا الماهية ولا الوجود؛ أما الماهية فلما اشرنا إليه من ان لا قيام للوجود بها، و أما الوجود فلا متنازع ان يقوم الشيء بنفسه و اللازم باطل فكذا الملزوم<sup>۱</sup>.

تدبر در سابق و لاحق كلام اشكالانی نموده اند،<sup>۱</sup> بلکه این صفت همان طوری که خواجه طوسی فرموده است<sup>۲</sup> صفت عقلی است، معنای كلام بهمینار این می شود: هر موجود ممکن را به قعر اتبیب عقل به دو جهت می توان منحل نمود: جهت ماهوی و جهت وجودی که عارض این ماهیت و صفت و محمول است نسبت به ماهیت این حقیقت به حسب وجود خارجی از ماهیت طرد عدم می کند و حیثیت این صفت، حیثیت وجوب و ملاک طرد عدم از ماهیات است، چون وجود، ممکن نیست از حیثیات تعلیلی از برای ماهیت باشد، پس حیثیت تقیدی است. موجودیت بالذات، اختصاص به وجود دارد و بالعرض و المجاز به ماهیات، و چون وجود، امری متحصل بالفعل است و ماهیات، اموری لامتحصل و بالقوه هستند و هر متحصلی با لامتحصل متحد است، وجود در خارج عین تحقق ماهیات است نه آن که امری زاید و عارض باشد و مفاد «زید موجود» ثبوت و تحقق زید است نه ثبوت محمول از برای موضوع به نحو هلیات مرکب که مورد جریان قاعدة فرعی می باشند. بهمینار - صاحب تحصیل - فرموده است:

«إذا قلنا: وجود كذا فإنما نعني به موجوديته...، ولو كان الوجود ما به يصير الشيء موجوداً في الاعيان، لكان يحتاج إلى وجود آخر و يتسلسل، فإذا الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان»<sup>۳</sup>.

این عبارت، بر اعتباریت وجود دلیل نیست، بلکه زیادی وجود بر ماهیات را در خارج نفی می کند و می گوید وجود در خارج عین ماهیت است و به وجودی زاید بر ذات خود تحقق ندارد، از برای وجود، وجود زاید نیست، وجود به نفس ذات موجود است. دلیل بر این

۱. و. ک: حکمة الإشراق ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ۲، صص ۶۴-۷۳؛ الملاحظات ضمن همان، ج ۱، ص ۳۴۴ به بعد؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، صص ۱۸۳ - ۱۹۱؛ شهرزوری، همان، صص ۱۸۹-۱۹۹.

۲. شرح الاشارات، ج ۳، ص ۲۴۵.

۳. التحصيل، ذیل ص ۲۸۷.

## لا شك أنّ لشمس الحقيقة العقلية نور الأنوار أثرأ عينياً في العين و هذا الأثر

مطلب همان است که قبلاً از تحصیل نقل کردیم؛ فرمود هر ماهیت معلولی، متصف است به وجودی که سبب تحصیل خارجی آن است نه آن که وجود، حقیقتی غیر از ماهیات نداشته باشد، لذا در تحصیل در نفی ماهیت از خداوند فرموده است:

«فإذا قلنا: كذا موجود، فلسنا نعني به أنّ الوجود معنى خارج عنه، فإنّ معنى كونه معنى خارجاً عن المهية عرفناه ببيان وبرهان، و ذلك حيث تكون مهية و وجود، ولكنّا نعني به أنّ كذا في الذهن أو في الخارج و هذا على قسمين: قسم يكون في الاعيان أو في النفس بوجود بقارنه، و منه لا يكون كذلك»<sup>۱</sup>.

قال الشيخ في التعليقات: «وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها؛ لحاجتها إلى الوجود حتى تكون موجودة و استغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال: إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى أنّ للوجود وجوداً آخر، كما يكون للبياض وجوداً، بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، و غيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير»<sup>۲</sup>.

و في التعليقات أيضاً: «فالوجود الذي للجسم هو موجودة الجسم، لا محال البياض و الجسم في كونه ابيض؛ لأنّ الابيض لا يكفي فيه البياض و الجسم».

نظر به این که به جماعتی از مشاء نسبت داده اند که ترکیب وجود با ماهیات ترکیب انضمامی می باشد و وجود را زاید و عارض بر ماهیت به حسب وجود خارجی دانسته اند (نظیر اعراض خارجی)، شیخ رئیس و بهمنیار و دیگران برای رفع این شبهه فرموده اند: حصول و عروض وجود از برای ماهیات نظیر اعراض خارجی نمی باشد، بلکه عروض وجود به ماهیت از عوارض تحلیلی است نه عوارض خارجی، و معروضات که ماهیات باشند به

۱. التحصيل، ذیل صص ۲۸۵-۲۸۶.

۲. در تعلیقات یافت نشد. صدر المتألهین - قدس سره - از آن نقل کرده است. ر. ک: الأسفار، ج ۱، صص ۲۷-۲۸: الشواهد الربوبية، ص ۱۲.

المجموع بالذات ا هو الماهية، فإذا صدرت و وقعت في الخارج انتزع منه العقل مفهوم الوجود ام هو الوجود؟ وهذان الشقان يرجعان إلى شيء واحد؛ لأن المراد من الوجود العيني ما يُنتزع منه مفهوم الوجود، وكلا القولين يرجعان إلى أن أثر الجاعل هو ما يُنتزع منه الوجود أم الاثر هو اتّصاف الماهية بالوجود؟ وهذا أيضاً على التأويل يرجع إلى الوجود.

حسب نحوه وجود خارجي احتياج به عرض تحليلي خود دارند، و این عرض، واسطه است از برای تحقق و ثبوت ماهیات به حسب وجود خارجی و وجود به حسب وجود خارجی احتیاج به غیر ندارد، بلکه به نفس ذات خود موجود است، نه آن که از برای وجود، وجود باشد چون ترکیب وجود با ماهیات ترکیب اتحادی است و وجود هر ماهیت، نفس تحقق آن ماهیت خواهد بود.

جماعتی از متأخرین این عبارات را دلیل بر اعتباریت و انتزاعیت وجود گرفته اند، بدون تعمق در صدور ذیل عبارات خیال کرده اند که شیخ و اتباع او قائل به اصالت ماهیت بوده اند، شاهد بر این که این کلمات رد بر قول مذکور (انضمام وجود به ماهیت) می باشد کلام خواجه است، با آن که خواجه تصریح بر اصالت وجود در جعل و تحقق کرده است<sup>۱</sup>، در متن تجرید ص ۱۰۷ فرموده است:

«ولیس الوجود معنی به تحصل الماهية بل الحصول». صاحب شوارق، محقق لاهیجی در شرح این کلام گفته است:

«و هذا رد لما ذهب إليه جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة إلى الماهية و كون الماهية موجودة بها، فعندهم المجموع بالذات و الصادر عن الجاعل هو الوجود و الماهية من حيث هي غير مجمولة، و هذا المذهب بظاهره سخيّف و قد ابطله شيخ الإشراق بما لا مزيد عليه». ر. ک: شوارق الإلهام، ص ۵۲.

حاصل کلام شیخ الاشراق را این نحو بیان نموده است: چون ثبوت صفت عینی از برای موصوف بر ثبوت موصوف در خارج توقف دارد، لازم می آید که ماهیت قبل از وجود،

اتَّفَقَ جمهور المحققين على أنَّ للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات [۱]؛ وخالفهم الأشاعرة وقالوا بالاشتراك اللفظي، و [أن] وجود كل شيء عين ماهيته [۲]؛ وقال بعضهم: ليس للوجود هوية خارجية أصلاً لامتازة عن هوية الماهية ولا متحدة معها [۳].

موجود باشد. و دیگر آن که اگر وجود، امری خارجی باشد، لازم می آید که از برای وجود وجود باشد. صاحب شوارق محذور ثانی را که لازم می آید از برای وجود وجود باشد، قبول نکرده و می گوید: در ابطال این قول همان نالی فاسد اول کفایت می نماید و نباید بین این قول و بین آن چیزی که ما بعداً ذکر خواهیم کرد که وجود نزد حکما، صاحب افراد حقیقی می باشد، توهم منافات شود.

«إذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم إلى الماهية، فتسير موجودة، بل إن هي إلا اكوان خاصة للمهيات المتخالفة كل منها نفس كون ماهية مخصوصة». ر. ک: شوارق الإلهام، ص ۵۲.

کلام بهمینارهم ناظر به همین مطلب است، نه آن که شیخ و اتباع او قائل به اصالت ماهیت باشند، مثلاً در حق اول تعالی وجود صرف قائلند و ماهیت را از آن حقیقت نفی می نمایند و این اشکال در آنجا هم می آید. کما این که شیخ الرئيس در تعلیقات فرموده است: «إذا سئل: هل الوجود موجود؟ فالجواب أنه موجود بمعنى أنَّ الوجود حقيقته أنه موجود». ر. ک: الأسفار، ج ۱، ص ۴۱.

[۱] للتعرّف للأقوال في المسألة راجع: الباحث الشرقيّة، ج ۱، صص ۱۰۷-۱۱۳؛ المحصل، صص ۱۴۷-۱۴۸؛ شرح المواقف، ج ۲، صص ۱۱۲-۱۲۷؛ شرح المقاصد، ج ۱، صص ۶۱-۶۲؛ شرح الإشارات، ج ۱، صص ۲۰۰-۲۰۱؛ شرح الإشارات، ج ۳، ص ۳۲ و ما بعدها؛ كشف المراد، صص ۳۳-۳۴؛ قواعد المرام، ص ۳۹؛ مناهج اليقين، صص ۹-۱۰؛ إرشاد الطالبين، صص ۳۷-۴۰؛ شرح تجريد العقائد، صص ۶۱-۶۲؛ الأسفار، ج ۱، صص ۳۵-۳۷ و ۲۴۹-۲۱۲؛ شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي، ص ۱۸۲، تعلیقة صدر المتألهين - قدس سره -؛ شوارق الإلهام، صص ۲۵-۲۹؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، صص ۱۵-۱۸.

[۳] الأسفار، ج ۱، ص ۲۰۵.

واحتجّ القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها: أنه لو لم يكن الوجود نفس الماهية وليس جزءاً منها بالاتفاق، لكان زائداً عليها قائماً بها؛ و الوجود العارض إماً معدوم، فيتّصف الشيء بنقيضه، و يثبت في المحلّ ما لا ثبوت له في نفسه، و إماً موجود، فيزيد وجوده عليه و يتسلسل الوجودات. و هذا الكلام منهم يدلّ [على] أنهم أرادوا من الوجود الشقّ الأوّل من التردد الذي ذكره المصنّف، و حقّ الجواب عنه هو ما قال المصنّف في جواب الشقّ الثاني.

و قول المصنّف: «إنّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان» ظاهر و مناسب لمذهب البعض أي ليس للوجود هوية خارجية. و جوابه هو ما قال المصنّف، ويمكن [١] أن يدفع بهذا الجواب مذهب الجمهور أي العينية مع الماهية، و إن كان الشقّ الثاني في الجواب كافياً كما قلنا، فالترديد لزيادة التوضيح و التلويح بقوة الجواب، و أنّه جارٍ على كلّ ما يراد و به يندفع السؤال علي أيّ حال.

«بل نقول: إن أريد بالموجود هذا المعنى أي ما يقوم به الوجود، نلتزم أن يكون الوجود معدوماً بهذا المعنى، فإنّ الشيء لا يقوم بنفسه، كما أنّ البياض ليس بذي بياض، إنّما الذي هو ذو بياض شيء آخر كالجسم أو المادة، و كونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه؛ لأنّ نقيض الوجود هو العدم أو اللاوجود، لا المعدوم أو اللاموجود، و قد اعتبرت في التناقض وحدة الحمل موطأة أو اشتقاقاً».

هذا الشقّ ليس في السؤال على تقرير المصنّف؛ لأنّ المصنّف في تقرير السؤال لم يتردّد بين الموجود و المعدوم كما ذكرنا السؤال، فهذا الكلام من المصنّف منع على قول السائل: لو كان حاصلاً في الأعيان لكان موجوداً، أي لانسلّم أنّه على هذا كان موجوداً، و كان هنا محلّ صحّة السؤال: بأنّه إذا

لم يكن موجوداً يوجب اتصاف الشيء بنقيضه، اوقع وقوع السؤال موقع صحته، فاجاب عنه بما اجاب و قال: اعتُبر في التناقض وحدة الحمل، فجاز صدق السلب والإيجاب بدونها كما يقال: الوجود وجود فهو صادق، وليس بوجود صادق أيضاً.

«وإن أريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بـ «هست» و مرادفاته، فهو موجود، و موجوديته هو كونه في الاعيان بنفسه، و كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لأن له أمراً زائداً على ذاته، و الذي يكون لغيره منه يكون له لذاته كما أنّ الكون في المكان و في الزمان لهما بالذات و لغيرهما بواسطتهما، و كما في التقلم و التأخر الزماتيين و المكائين، فإنهما لاجزائهما بالذات و لغيرهما بواسطتهما، و كما في المعنى الاتصال، فإنه ثابت للمقدار التعليمي بالذات و لغيره بسببه، و كالمعلومية للصورة العلمية بالذات و للأمر الخارجي بالعرض».

اصل السؤال على طرز تقرير المصنّف: أنّ الوجود إذا كان أمراً عينياً زائداً على ماهية، لكان موجوداً له الوجود و وجوده أيضاً كذلك و هكذا إلى غير النهاية.

وجوابه: أنّه موجود بوجود هو نفسه، و كونه موجوداً هو كونه وجوداً بلا أمر زائد.

ولما كان هذا البيان خلاف ما يتبادر على الأذهان، و المذكور خلاف المشهور، لاحتاج إلى النظر؛ لرفع الاستبعاد الكثير لمن دابه معرفة الحقيقة و أخذها من كتب اللغة كأكثر أهل البرهان، الخارجيين من الإيمان و العرفان؛ لأنه يمثل هذا البرهان لا يحصل الإيقان، فذكر المصنّف من النظر مثال الكثير لتنميم الجواب و تحصيل الثواب. و لما قال: «كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً» و ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فكان حمل «موجود» عليه ضرورياً أيضاً، فيترتب عليه السؤال.

«سؤال: «فیکون کل وجود واجباً بالذات [۱]؛ إذ لا معنی لواجب الوجود إلا ما

[۱] این سؤال را در اسفار، ج ۱، ص ۴۰ بعد از جواب اشکال (سؤال) اول این طور ذکر کرده و جواب داده است: «فإن قيل: فیکون کل وجود واجباً؛ إذ لا معنی للواجب سوى ما یکون تحققه بنفسه. قلنا: معنی وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غیر احتیاج إلى فاعل و قابل، و معنی تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل - إمّا بذاته كما فی الواجب أو بفاعل - لم یفتقر تحققه إلى وجود آخر یقوم به، بخلاف غیر الوجود، فإنه إنما یتحقق بعد تأثیر الفاعل بوجوده و انصافه بالوجود».

جواب این اشکال پرواضح است و تحقیقاتی را که مصنف علامه در مراتب اصل حقیقت وجود نموده است به کلی این شبهه را ریشه کن می کند. در جواب می گوئیم: ضرورت بر دو قسم است: ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه.

ضرورت ازلیه عبارت است از ثبوت محمول (وجود) از برای موضوع دائماً. انتزاع محمول از موضوع در ضرورت ازلیه بدون حیثیت تقیدى و تعلیلی است.

ضرورت ذاتیه مفادش ثبوت محمول از برای موضوع است، مادامی که ذات موضوع موجود است و ثبوت موضوع در خارج و ثبوت محمول از برای آن احتیاج به حیثیت تعلیلی دارد، نظیر ثبوت وجود از برای موجودات امکانی. علاوه بر این همین قائل (شیخ الاشراق) نور را به نور غنی و نور فقیر تقسیم نموده و ماهیت را از انوار طولی نفی کرده است و فرق بین واجب و ممکن را به غنا و فقر و تقدم و تأخر و شدت و ضعف دانسته و در سلسله انوار، تشکیک را تشکیک خاصی می داند و انوار ضعیف را با قطع نظر از تجلیات نور الانوار و نور غنی، جزء اباطیل و اعدام می داند<sup>۱</sup> «لین هی إلا اسماء سمیتموها انتم و آبائکم و ما اتزک الله بها من سلطان»<sup>۲</sup> پس فرقی واضح است بین واجب که وجودش

۱. و. ک: قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، صص ۳۰۴-۳۰۶ و ۳۱۸-۳۱۹. در صفحه ۳۱۸ شیخ الإشراق گفته است: «فإذا التعمیر بین نور الانوار و بین النور الاول الذي حصل منه ليس إلا بالكمال و النقص». مصنف (ملاصدرا) در حاشیه همین مطلب گفته است: «ها هنا إشکال قوی هر ضاهة بالغ» با تحقیقاتی که این شیخ عظیم الهی در این موارد کرده است، این قبیل از اشکالات از او خیلی مستبعد است. و. ک: حکمة الإشراق ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، صص ۱۱۷-۱۲۴.

۲. التجم (۵۳): ۲۳.

یکون وجوده ضروریاً، و ثبوت الشيء لنفسه ضروری.

و حقّ الجواب و حقیقتش آنکه این حکم صادق بلایب، و معلوم بالبديهية آن لا یقع الجعل بین الشيء و نفسه، و لا یحتاج ثبوته إلى سبب، لکن فی نفس الشيء و نحو تحقق کلام ا هو متحقق بلا جعل بسیط و لیس له مبدا، بل هو المبدأ و الغنی کالواجب ام كان ذا مبدا و محتاجاً إلى مَدَوِّ الذوات و جاعلِ الكلّ، و تدوّت ذاته و تقرّر نفسه بجعله جعلاً بسیطاً کوجود امکانات، فوجوبه ضرورة ذاتية لا ازلية، و الفرق بینهما محتاج إلى البیان، و له دخل فی دفع السؤال. و ظهور الجواب و اندفاع السؤال علی وجه یصیر نظیر البديهيات موقوف علی المقدمات فقال فی الجواب:

«إنّ هذا من دفع ثلاثة أمور: التقدّم و التأخّر، و التمام و النقص، و الغنی و الحاجة، و هذا المورد لم یفرق بین الضرورة الذاتية و الضرورة الازلیة؛ فواجب الوجود یکون مقدماً علی الكلّ، غیر معلول لشيء، و تماماً لا أشد منه فی قوّة الوجود و لانقصان فيه بوجه من الوجوه، و غنیاً لا تملّک له شيء من الموجودات؛ إذ وجوده واجب بالضرورة الازلیة، من غیر تقييده بمادام الذات، و لا اشتراطه بمادام الوصف، و الموجودات الإمکانية مفترقات الذوات، متعلقات الهویات، إذا قطع النظر عن جاعلها فهي بذلك الاعتبار باطله مستحيلة؛ إذا لفعل ینقوم بالفاعل كما أنّ ماهية النوع المركّب ینقوم بفصله، فمعنی کون الوجود واجباً أنّ ذاته بذاته موجود من غیر حاجة له إلى فاعل یجعله و لا قابلي یقبله. و معنی کون الوجود موجوداً، أنّه إذا حصل إما بذاته او بفاعل، لم یفتقر فی کونه متحققاً إلى وجود آخر یحصل له، بخلاف غیر الوجود؛ لافتقاره فی کونه موجوداً إلى اعتبار الوجود و انضمامه».

---

قوی ترین وجودات است و ممکن که وجودش ظل وجود واجب و به حسب رتبه وجودی متأخر و حقیقت ذاتش قوام به حق تعالی دارد. این به طریق اهل نظر، ولی به طریق اهل کشف از برای ممکنات مرتبه ای از وجود تحقق ندارد.

و الفرق بين الضرورة الذاتية و الضرورة الازلية محتاج إلى التدبّر التام؛ لأنّ الازل ليس وقتاً محدوداً له حالة معينة يجري فيها الكلام، بل الازلية عبارة عن نفي الأوليّة و عدم افتقارها إلى شيء و لا يربط بشيء أصلاً و هو المبدأ لكل شيء و إليه راجعون الوجوب الذاتي حاصل بوساطة الذات و أصل الذات حاصل من حقيقة الذات الحق و واجب به، و إذا كان بلا مدخلية شيء آخر فهو قديم، و ليس له حكم في الحقيقة و هو من عالم العقل و النور، و إذا كان محتاجاً إلى أسباب آخر فهو من عالم القدر و هذا الوجوب و وجوب بالغير و له مراتب، فتدبّر.

و إذا قطع النظر عن جاعلها فهي بذلك الاعتبار باطلة و هذا الحكم مشترك بين الوجودات و الماهيات إلّا أنّ قطع النظر في الوجودات مُحال؛ لأنّ الوجودات هي المجهولات بالذات و عين الإضافات، هوياتها هوية تعلّقيّة و لا يلزم أن يكون واقعاً تحت المضاف. و في الماهيات الحالّ حال الجواز و في هذا الحال و بها باطلة و ما شمت رائحة الوجود و بهذا الاعتبار و احتياجها بالوجود الثابت كما هي بالجاعل، فافهم، و حقّ الجواب [أنّ] وجوب الحقّ هو الوجوب الازلي، و أمّا الوجوب الذاتي مادام الذات فهذا الوجوب ليس دوامه ازلياً و ذاتياً، بل دوام الوجوب مرتبط بدوام الذات، و هذا القيد أي قيد مادام الذات يشعر بجواز السلب و اندراج الإمكان كما يحكم به الوجدان، فعالم التام خارج عن الوجوبين و ليس له الحكم بالاصالة بوجه من الاسماء و باقٍ بإبقاء ربط محض و فيض صرف حكمه حكم الأصل.

سؤال: إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود [١] و كون غيره

[١] از برای وجود-بنا بر مسلک تحقیق و طریقه اولیای عرفان- مصداق و مفهومی است.

مفهوم وجود، بین جمیع موجودات و ماهیات مشترک است و صدق آن بر جمیع ماهیات به نحو تساوی است. موجود یعنی ما ثبت له الوجود، ولی مصداق این مفهوم مختلف است.

من الاشياء موجوداً أنه شيء له الوجود، فلم يكن حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد، وقد ثبت أن إطلاق الوجود على جميع الموجودات بمعنى مشترك، فلا بد من

در وجود خارجی مصداق موجود، نفس ذات وجود است و در ماهیات، اتحاد یا قیام آنها به وجود است، مثل آن که مفهوم ایض بر عارض و معروض و مرکب از عارض و معروض به معنای واحد صادق است، البته منشأ حمل در هر یک مختلف است، کما این که مفهوم کلی بر کلی عقلی و منطقی و طبیعی صادق است، لیکن کلیت در بعضی (منطقی) بالذات و در بعضی (کلی عقلی و طبیعی) بالعرض است.

شیخ الرئیس - اعلی الله مقامه - در تعلیقات و الهیات شفا متعرض این مطلب شده است.<sup>۱</sup> صدرالحکماء در حواشی حکمة الاشراق فرموده است: «لو لم يكن للوجود افراد حقيقة، لما اتصف بلوازم الماهيات المختلفة الذوات او متخالفة المراتب، لكنه متصف بها لانه متصف بالغنى والحاجة كما في الواجب والممكن، لاشك ان الغنى والحاجة من لوازم الماهيات<sup>۲</sup> وكذا يتصف بالتقدم والتأخر، والشدّة والضعف، وهذه كلها من صفات الموجودات وحيث لا بد وان يكون في كل من الموجودات امر ورواء الماهية الموجودة وإلا لما كانت الموجودات متخالفة الماهيات كما عليه المشاؤون، او متخالفة الافراد كما عليه طائفة أخرى؛ إذ الكلي مطلقاً بالقياس إلى حصصه نوع. واما قول القائل: لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على وجودها؛ ضرورة أن ثبوت الشيء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر، فيكون للماهية وجود قبل وجودها - فقير مستقيم؛

۱. در تعلیقات - در تعلیقات یافت نشد - صدر المتألهین - قدس سره - از آن نقل کرده است. ر. ک: الأسفار، ج ۱؛ ص ۴۱ - گفته است: «إنما سئل: هل الوجود موجود أو ليس بوجود، فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقة أنه موجود والوجود هو الموجودة» ر. ک: تعلیقات ملاصدرا بر شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۴؛ کتاب المشاعر، چاپ سنگی، ص ۲۴، اسفار، ج ۱، صص ۴۱ - ۴۲ و ۱۱۰ - ۱۱۱، الإلهیات من کتاب الشفاء، صص ۳۶۶ - ۳۷۳، فصل ۴ از مقاله ۸.

۲. حاجت - بنابر تحقق ماهیت و اصالت آن - بالذات در ماهیت و بالعرض در وجود است و اما بنابر اصالت وجود، مناط حاجت همین الفقر والربط بودن وجود خاص است. غنا مطلقاً از لوازم وجود بلکه عین وجود واجبی می باشد. خلاصه آن که به نظر تحقیق بنابر اصالت وجود غنا و فقر، شدت و ضعف و تقدم و تأخر همه اینها به وجود اختصاص دارد.

اخذ الوجود موجوداً [ ۱ ] بالمعنى الذي أخذ في غيره من الموجودات، وهو أنه شيء له الوجود، فلم يكن الوجود موجوداً لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام إلى وجود الوجود جزءاً.

هذا السؤال وارد على قوله في الجواب السابق: «كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً» و دفعه ما يرد عليه بأنه على هذا كان كل وجود واجباً بالذات بما قال: «و معنى كون الوجود موجوداً أنه إذا حصل إمّا بذاته، أو بفاعل، لم يفتقر في كونه [ ۲ ] موجوداً إلى وجود آخر»، فمعنى كونه موجوداً بعد التحصل هو كونه وجوداً بخلاف غير الوجود، فإن معنى كونه موجوداً أنه

لعدم خصوصية هذا الكلام بكون الوجود ذا فرد، بل منشأ اتصاف الماهية بالوجود سواء كان له افراد اولاً لم يكن له إلا الحصص. <sup>۱</sup> این برهان را در اسفار، ج ۱، ص ۴۳ نیز ذکر کرده است.

[ ۱ ] متحققاً د- ط.

[ ۲ ] شارح کتاب حکمة الاشراق علامه شیرازی در شرح حکمة الاشراق (ص ۱۸۳ و ۱۸۴) قبل از شرح و تقرير اشکالات شيخ الاشراق (حکومة في نزاع بين أتباع المشائين) چنین گفته است: «حکومة: في نزاع بين أتباع المشائين الذاهبين إلى أن وجود الماهيات زائد عليها في الأذهان والاعيان و بين مخالفينهم الصائرين إلى أنه يزيد عليها في الأذهان لا في الاعيان». این اشکالات اگر چه بر زیادت وجود بر ماهیت به حسب خارج شده است، ولی خارجیت وجود را به طور مطلق باطل می نماید. اشکال اول شيخ الاشراق در حکمة الاشراق بر خارجیت وجود این است: «الوجود يقع بمعنى واحد و مفهوم

۱. و تحقیق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية، جمهور اهل تحصیل به واسطه غفلت از این نکته دقیق دچار اشکال شده اند. از مطایر فصول این کتاب و حواشی و تعلیقات، معلوم خواهد شد که وجود در خارج نفس تحقق ماهیت است و قاعده فرعی در هلیات مرکب جاری و در قضایایی که مفاد آنها هلیت بسیط است، جاری نیست و ثبوت وجود از برای ماهیت تخصصاً از این قاعده خارج است. امام رازی غیر مرضی برای فرار از اشکال، تخصیص در قاعده عقلی قائل شده است. و. ک. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۴- ۱۸۵، تعلیقه صدرالمکالمین - قدس سره.

ثبت له الوجود، فحمل مفهوم الوجود على كل ما يغاير الوجود بمعنى ذي الوجود لإطلاقه بهذا المعنى ثابت محقق.

واحد<sup>۱</sup> على السواد والجوهر والإنسان والفرس فهو معنى معقول أعم من كل واحد وكذا مفهوم الماهية والحقيقة والذات، فيدعي أن هذه المحمولات عقلية صرفة، فإن الوجود إن كان عبارة عن مجرد السواد، ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعلبه وعلى الجواهر فإذا أخذ أعم من الجوهرية فإما أن يكون حالاً في الجوهر قائماً به أو مستقلاً بنفسه، فلا يوصف به الجوهر أو نسبت به إليه وإلى غيره سواء؛ وإن كان في الجوهر فيكون حاصله والحصول هو الوجود، فالوجود له كان حاصله فهو موجود. فإن أخذ كون الوجود موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود فلا يكون الوجود على الوجود وغيره بمعنى واحد؛ إذ مفهومه في الأشياء أنه شيء له الوجود وفي نفس الوجود أنه هو الوجود ونحن لانطلق على الجميع إلا بمعنى واحد؛ ثم نقول: إن كان السواد معدوماً فوجوده ليس بحاصل فليس وجوده بوجود؛ إذ وجوده أيضاً معدوم، فإذا علقنا الوجود فحكمنا بأنه ليس بوجود فمفهوم الموجود غير مفهوم الوجود، ثم إذا قلنا: وجد السواد الذي قد اخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده، فحصول الوجود غيره؛ فلوجود وجود فيعود الكلام إلى وجود الوجود فيذهب إلى غير النهاية والصفات المترتبة غير المتناهية اجتماعها محال<sup>۲</sup>. ابن كه شيخ شهيد (قده) فرمده است: «فيدعي أن هذه المحمولات عقلية صرفة» اگر وجود، مثل سایر اعتباریات، امر اعتباری صرف باشد و بوجه من الوجوه دارای مصداق نباشد، همان طوری که قائلان به اصالت ماهیت معتقدند، باید حمل آن بر موجودات متفاوت نباشد، در حالتی که وجود

۱. «له الدعوى - أي كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الأشياء - قرينة من الاوكبات، فإن العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبة ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم، و ليست هذه المناسبة لاجل كونها متحدة في الاسم حتى لو فرض أنه وضع لطائفة من الموجودات و المعلومات اسم واحد ولم يوضع بين الموجودات اسم واحد، لم نجد هذه المناسبة بينهما كما نجد بين هذه. و من الشراهد أن رجلاً لو ذكر قصيدة و جعل قافية جميع آياتها لفظ الوجود، فحكموا بأن القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافيتها لفظ العین مثلاً، و لولا أن العلم الضروري حاصل بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد، في الكل، لما حكموا بالتكرّر في أحدهما دون الآخر». ر. ك: تعليقات صدر المتألهين بر حكمة الإشراف ص ۱۸۲؛ الأسفار، ج ۱، صص ۳۵-۳۷.

۲. حكمة الإشراف ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۲، صص ۶۴-۶۵.

فیرد آن إطلاقه فی الوجود بهذا المعنی أم بغيره؟ فعلى الأول یلزم أن

جوهر اقوی از وجود عرض و وجود مجرد تمامتر از وجود مادی است. نفس ماهیت بدون ملاحظه وجود از جمیع انحاء تعینات و تشخیصات خالی است، فی نفسها نه به تقدم انصاف پیدا می نماید و نه تأخر، بلکه بین ماهیات اشیا در سلسله علل و معالیل علاقه ای وجود ندارد. اگر در نفس ماهیت، تقدم و تأخر موجود باشد، لازم آید که ماهیت از مقوله مضاف بوده باشد، پس حقیقت وجود خارجی، به علیت، معلولیت، تقدم و تأخر متصف می شود و ادراك حقیقت خارجی وجود به علم حصولی ارتسامی امکان ندارد، علم حصولی به ماهیات تعلق می گیرد. ماهیت تارة به وجود ذهنی محقق می شود و گاهی به وجود خارجی، این معنا در وجوداتی که دارای ماهیتند، محقق است چون ماهیت به اعتبار وعای ذهن و خارج وجودش متبدل می شود، اما در نفس وجود چون وجودی زاید بر خود ندارد، این معنا تصویر نمی شود.

وجود بر دو قسم است: وجود مفهومی و مصدری که مشترك فیہ جمیع اشیا است و به آن وجود اثباتی نیز اطلاق شده است، وجود خارجی که از آن به وجود خاص نیز تعبیر شده است. این وجود، مبدأ هر خیر و موجب طرد عدم از ماهیات است. وجود به این معنا امر عام بدیهی نیست، اگرچه حقیقت واحد و دارای مراتب مقول به تشکیک است، اشتراك وجود خاص بین افراد با اشتراك کلی نسبت به افراد خود فرق دارد. بعد از وضوح این مطلب گفته می شود: وجود سواد یا بیاض یا جوهر عبارت از نفس تحقق بیاض و سواد جوهر است، نه آن که از برای سواد یا بیاض وجودی و از برای وجود آن ها نیز وجودی باشد تا تسلسل لازم بیاید و مراد از تحقق وجود سواد به نفس ماهیت سواد این نیست که مفهوم سواد وجود آن یکی است تا آن که بین قولنا «السواد سواد» و «السواد موجود» فرقی نباشد. بلکه مراد از تحقق سواد به عین وجود خاص خود آن است که وجود خاص بسیط با مفهوم سواد به حسب وجود خارجی متحد است و کفلك در بیاض. مفهوم سواد یا بیاض یا جوهر مفهوم کلی و معنای طبیعی می باشد که در خارج با یک نحو از وجود خاص که از مراتب اطلاقی وجود منبسط ساری در هر چیزی است، متحد است. بنابراین، اشکالات شیخ الاشراف حاکی از نرسیدن او به اصل مسئله اصالت وجود است.

لا يكون الوجود موجوداً؛ لأنه على كونه موجوداً بهذا المعنى يستلزم المحال، و على الثاني يلزم خلاف ما ثبت في اللغة.

قيل: لسنّا في الأمور الحقيقية تابعي اللغة؛ لأنه لا يصح اقتناص الحقائق بمجرد تتبع موارد استعمال الألفاظ فلا علينا شيء في المخالفة إذا أدّانا عليها الدليل. ولو بني الأمر على المتابعة في الأمور العقلية الواقعية أيضاً، قلنا لا يلزم على ما قلنا مخالفة أهل اللغة في إطلاق مفهوم الوجود كما أجاب به المصنّف في الجواب وقال:

«جواب: هذا الاختلاف بين وجودية الأشياء وبين وجودية الوجود ليس يوجب الاختلاف في إطلاق مفهوم الوجود المشتق المشترك بين الجميع؛ لأنه إمّا معنى بسيط كما مرّت الإشارة إليه، و إمّا عبارة عمّا ثبت له الوجود بالمعنى الأعم سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي مرجعه [إلى] عدم انفكاكه عن نفسه، أو من باب ثبوت الغير له، كمفهوم الأبيض والمضاف وغيرهما، فإنّ مفهوم الأبيض ما له البياض سواء كان عينه أو غيره».

أي الاختلاف بين وجودية الأشياء بمعنى ما ثبت له الوجود وبين وجودية الوجود بمعنى أنّه هو الوجود، ليس اختلافاً يوجب اختلاف إطلاق معنى الوجود المشتق المشترك بين الجميع كما ثبت في اللغة؛ لأنّ معناه إذا كان بسيطاً فلا شيء عليه، وإذا كان معناه ما في اللغة أي ما ثبت له الوجود فلا يخصّص الثبوت فيها بثبوت الغير، فكان المراد المعنى الأعمّ بالمعنى الأعمّ يصدق على الوجود كما يصدق على غيره، فلا يلزم التسلسل، ولا خلاف ما ثبت؛ لأنّ مرجعه [إلى] عدم انفكاكه عن الوجودية سواء كانت بنفسه أم بامر زائد كمفهوم الأبيض الذي يصدق على البياض و ذي البياض و مفهوم المضاف الذي يصدق على الحقيقي والمشهوري.

و الشيخ اعترض على العبارة فقال:

«قوله: «إِنَّ المحمول إمَّا معنى بسيط» يريد به المعبر عنه بـ «هست» و إمَّا عبارة عما ثبت له الوجود بالمعنى الأعم» وهذا القسم بيان للموضوع، وهو يريد تقسيم المحمول ويمكن تصحيحها بأن يقال: عبارة إمَّا ثبوته لما ثبت له الوجود». [١]

أقول: المراد أن المراد بالمحمول إمَّا مفهوم «هست» و إمَّا مفهوم ما ثبت له الوجود.

«والتجوُّز في جزء معنى اللفظ لاينافي كون إطلاقه بحسب الحقيقة، و كون الأبيض مشتملاً على أمر زائد على البياض إتّما لزم من خصوصية بعض الافراد لامن نفس المفهوم، فكذلك كون الوجود مشتملاً على أمر زائد على الوجود كالماهية إتّما ينشأ من خصوصيات الافراد الممكنة لامن نفس المفهوم المشترك».

قوله: و التجوُّز جواب عن سؤال تقديره أنّه على ما ذكرت يلزم أن يكون الوجود باعتبار المعنى المجازي محمولاً على الوجود، و يكون موجودة الوجود مجازاً؛ إذ الثبوت الذي هو جزء معنى الوجود حقيقة في ثبوت الشيء لغيره و مجاز في ثبوت الشيء لنفسه و خروج الجزء عن معناه الموضوع له يستلزم خروج الكلّ.

[١] آخر ما نقله الشارح - قدس سره - نافص فعليك بتصّ الشيخ في المقام: «واعلم أن عبارة المصنف بحسب ظاهرها غير متسقة؛ فإنّه في الجواب و تعليقه لفي الاختلاف في إطلاق مفهوم الوجود المشتق في حمله على الموجود و غيره في قوله: «لأنّه إمَّا معنى بسيط كما مرّت الإشارة إليه و إمَّا عبارة عما ثبت له الوجود». و ذكر: الوجود المحمول على قسمين فقال: «إِنَّ المحمول إمَّا معنى بسيط» و يريد به المعبر عنه بـ «هست»، و إمَّا عبارة عما ثبت له الوجود وهذا القسم بيان للموضوع و هو يريد تقسيم المحمول. و يمكن تصحيحها بأن يقال: لعله اراد بقوله: «و إمَّا المعنى البسيط و إمَّا ثبوته لما ثبت له الوجود بالمعنى الأعم» انتهى موضوع الحاجة من كلامه.

راجع: شرح المشاعر الصدرية، ص ٧٩.

والجواب منع الملازمة بأننا لانسلم أنه إذا كان استعمال جزء اللفظ في المعنى الذي كان هذا المعنى بحسب دلالاته المطابقة خارجاً عن معناه الموضوع له و مجازاً، كان معنى اللفظ المطابقي أيضاً مجازاً؛ إذ لعل المعنى المجازي لجزء اللفظ صار جزء المعنى المطابقي للفظ .

و الحاصل سلمنا أن معنى لفظ النسبة بحسب [١] المعنى المطابقي، كان نسبة الخاص أي بين المتغايرين، وإذا استعمل في الاعم كان مجازاً، لكن لانسلم إذا صار جزءاً للفظ آخر بهذا المعنى المجازي [أن] لا يكون إطلاق هذا اللفظ في تمام المعنى حقيقة .

«نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء: «إن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك أن ماهية هي مثلاً إنسان أو جوهر آخر هو واجب الوجود. كما أنه يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان وهو واحد. قال: ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد والوجود وبين الواحد والوجود من حيث هو واحد ووجود». أي نظير ما قلنا: إن كون الابيض مشتقاً على امر زائد، وكذا الموجود مشتمل على امر زائد نشأ من خصوصية بعض الافراد. ما قاله الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء: [٢] «من أن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد».

وقوله «قد يعقل نفس واجب الوجود» إلى آخره، صريح منه [في] أن الأمر الزائد ليس جزء مفهومه من حيث هو، وإلا لاتعقل مفهوم الواجب، بل

[١] بحسب المطابقة «د-ط».

[٢] الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ٣٦٧، فصل ٤ از مقالة ٨: «فنقول: إن الأولك لاماوية له و قد عرفت معنى الماهية و بما ذا تفارق الإثنية فيما تفارقه في افتتاح تبياننا هذا، فنقول: إن واجب الوجود لايصح أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود، بل نقول من رأس: إن واجب الوجود» إلخ.

أمرٌ زائد ولا الواحد؛ لأنَّ الشيء لا يوجد في ظرفٍ مع عدم جزئه فيه، و تَعَقُّلُ مفهوم الواجب والواحد بلا أمرٍ آخرَ واعتبارٍ شيءٍ صحيح، كما قال، و صحته دليل على عدم اعتبار شيءٍ في مفهومهما على نحو الجزئية. و قال: «ففرق إذن» لأنَّه إذا أخذ الواحد بما هو واحد صار عينَ الوحدة ولا يحتاج إلى مبدأ و موصوف، بل هو المبدأ، و كذا الواجب. و إذا أخذ لهما ماهية و موصوف صارا مفهومين عارضين و محتاجين إلى المعروض كسائر المفاهيم.

فقوله: «ففرق إذا» يعني فإذا الفرق المذكور فرق بين المصدق باعتبار و بين المصدق باعتبار آخر؛ لأنَّه بأحد اعتبارين مفهوم اللفظ خارج عن المصدق عارض له، و باعتبار آخرَ مفهوم المحمول ليس عارضاً، و إطلاق المفهوم المحمول ليس عارضاً و إطلاق المفهوم المشترك بحاله كما ادَّعاه.

وقال أيضاً في التعليقات: «إذا سئل: هل الوجود موجود، فالجواب أنَّه موجود بمعنى أنَّ الوجود حقيقته أنَّه موجود؛ فإنَّ الوجود هو الموجودية». و لقد أعجبني كلام السيّد الشريف في حاشية المطالع [١] و هو «أنَّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق كالناطق و إلاَّ لكان العرض العامَ داخلاً في الفصل، ولو اعتُبر في المشتق ما صدق عليه الشيء، انقلب مادة الإمكان الخاصَّ ضروريةً؛ فإنَّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع إليه الضمير الذي فيها. انتهى كلامه.

و هو قريب ممَّا ذكره بعض اجلَّة المتأخّرين [٢] في حاشيته القديمة لإثبات اتّحاد العرض و العرضي، فعلم أنَّ مصداق المشتقَّ و ما يطابقه أمر بسيط ليس يجب فيه تركيب بين الموصوف و الصفة، ولا الشيء معتبر في الصفة لاعاماً ولا خاصاً.

[١] هامش شرح المطالع، ص ١١.

[٢] ملاجلال دوانی در حواشی تجرید، ملاجلال سه حاشیه به تجرید نوشتہ است: قدیم و

جدید و آجند. راجع: الأسفار، ج ٦، ص ٦٤، حاشیه محقق مبرزواری - قدس سره..

و قوله: «إذا سئل هل الوجود موجود» ظاهره أنه سؤال عن كيفية وجوده لا أنه سؤال و تشكيك في أصل وجوده، كما يدل عليه قوله في الجواب: «بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود» و المعنى منه أن المراد من مفهوم الوجود و حمله ما هو المراد من مفهوم الوجود و حمله، فكما في حمل الوجود لا يلزم الفساد، فكذا في حمل الوجود، فالوجود هو الوجود فلا يشتمل على الزيادة. و لذا قال: «و لقد أعجبني» لأن كلام السيد أيضاً موافق لمراده؛ لأن مدلول المشتق هو مدلول المبدأ عنده و حاصل كلامه أن أهل اللغة قالوا: إن المشتق كالناطق مثلاً - ما قام به النطق، فيكون مفهوم المشتق مركباً من المبدأ و ما قام به ذلك المبدأ، فيشتمل على الزيادة و هذا كلام أهل البيان و ليس مطابقاً للبرهان؛ لأنه على التحقيق الوجود هو التحقق و الموجودية لا ما به يتحقق و تحقق الشيء لا يمكن أن يكون زائداً و عارضاً عليه ولو اعتبر في مفهوم المشتق الموصوف مفهومأ أو ما صدق عليه، لزم ما قال المصنف، فباعتبار الأوّل [الأوّل] أي دخول العرض العام في الفصل، و على الثاني الانقلاب. قوله: «فذكر الشيء في التفسير» جواب للسؤال المقدّر كأنه قيل: فلما ذكر «الشيء» في المشتقات؟ قال: «فذكر الشيء» إلى آخره.

و قوله: «و هو قريب مما ذكره بعض أجلّة المتأخّرين [۱]» إشارة إلى ما قال

[۱] محقق دوانی در حواشی قدیم بر تجرید الاعتقاد علامه طوسی - اعلى الله قدره - گفته است: «التحقيق أن معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة، فإن معنى الأبيض والأسود و نظائرها ما يعبر عنهما في الفارسية بـ «سفید» و «سیاه» و أمثالهما و لا مدخل في مفهومهما للموصوف لاعاماً و لا خاصاً؛ إذ لو دخل في مفهوم الأبيض «الشيء» كان معنى قولنا: «الثوب الأبيض» «الثوب الشيء الأبيض» و لو دخل فيه «الثوب» بخصوصه كان معناه «الثوب، الثوب الأبيض» و كلاهما معلوم الانتفاء، بل معنى المشتق هو المعنى الناعت و حده، ثم العقل يحكم يديه أو بالبرهان أن بعضاً من تلك المعاني لا يوجد إلا بان يكون ناعاً حقيقة أخرى مقارناً لها

في الحالشية هكذا: «لا يدخل في مفهوم المشتق الموصوفُ لاعاماً ولا خاصاً؛ لأنه لو دخل في مفهوم الأبيض - مثلاً - الشيء، كان معنى قولك: الثوبُ الأبيض، الثوبُ الشيء الأبيض؛ ولو دخل فيه الموصوف بخصوصه كان المعنى الثوبُ الثوبُ الأبيض [۱] و كلاهما معلوم الانتفاء».

شائماً فيها لا كجزئها و تسميتها بالعرض، و بعضها ليس كذلك ولو لا تلك الخصوصية لم يلزم أن يكون هناك شيء و هو الأبيض أو اسود.

کلام محقق صریح است در این که مبادی اشتقاق در مشتقات معانی مصدری می باشند، چون بین مشتق و مبدأ آن واسطه قائل نیستند، گفته اند اعراض همان مشتقاتند. ملاجلال قائل به اتحاد بین مشتق و مبدأ حقیقی آن است نه مبدأ مشهوری.

خلاصه کلام آن که محقق دوانی نسبت را به طور کلی از مفهوم مشتق خارج می داند. در کلام محقق بعضی از مناقشات وارد است که این جا محل ذکر آن نیست، مثل این که گفته است نزاع قوم (حکما) در عرضیت الوان دلیل بر آن است که اعراض همان مشتقاتند، در حالی که لحاظ ذات عرض غیر از ملاحظه عرضیت آن است. نزاع در عرضیت، کاشف از این که اعراض مشتقاتند، نمی باشد.

[۱] در این که مدالیل مشتقات، بسیط یا مرکب است، اختلاف است. جمعی از ارباب تحقیق<sup>۱</sup> مشتق (مثل ضارب) را مرکب از ذات (انسان مثلاً) و مبدأ اشتقاق (ضرب) نمی دانند، بلکه مشتق را معنایی بسیط و غیر مرکب می دانند. بعضی مطلقاً ذوات را در مشتقات مأخوذ می دانند. برخی بین اسمای آلات و غیر اسمای آلات تفصیل قائلند، در اسمای آلات، ذات را معتبر و در غیر اسمای آلات ترکیب قائل نیستند.

۱. معلم اول ارسطو و تائیدان او از اعراض به مشتقات و از کم به متکمم و از کیف به متکیف تعبیر نموده اند. بهمنیار تلمیذ شیخ فلاسفه اسلام گفته است: «لو كانت الحرارة قائمة بذاتها لكانت حرارة و حارة» - این عبارت را محقق دوانی - قدس سره - از کتاب البهجة و السعادة بهمنیار نقل کرده است بنابر آنچه که در الأسفار، ج ۶، ص ۶۵ آمده است. و ر. ک: التحصیل، ص ۴۷۵ - ر. ک: شواهد ربوبیه، چاپ سنگی، ص ۳۰، اسفار، ج ۶، ص ۶۳ به بعد؛ حاشیه محقق سبزواری بر ص ۲۲ اسفار، ج ۱. و قد ذکر لتوضیح ما اختاره بوجهین إلخ».

و آورد علیه معاصره السید بآنه «لو دخل فيه الشيء» او «الثوب» لم يكن معناه ما ذكر، بل يكون المعنى على الأول الثوب الشيء له البياض، و على

میرسید شریف (معروف به محقق شریف) به این عبارت شارح مطالع قطب الدین رازی<sup>۱</sup>: «و الإشكال الذي استصعبه قوم بأنه لا يتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصة وحدها مع أنه يصح التعريف بأحدهما على رأي المتأخرين حتى غيروا التعريف إلى تحصيل أمر أو ترتيب أمور فليس من تلك الصعوبة في شيء أما أولاً فلأن التعريف بالمفردات إنما يكون بالمشتقات كالناطق والمضاحك والمشتق وإن كان في اللفظ مفرداً إلا أن معناه شيء له المشتق منه، فيكون من حيث المعنى مركباً» این تعلیقه را نوشته است.

«برد علیه آن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً و إلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، فلو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورية، فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فذكر «الشيء» في تفسير المشتقات بیان لما يرجع إليه الضمیر الذي يذكر فيه.

فإن قيل: المشتق منه داخل في مفهومه ضرورة وكذا ثبوته للموضوع الذي نسب إليه فيكون مركباً.

قلنا: ليس شيء منهما محمولاً على ما قصد تعريفه، فلا يصلح معرفاً و إن أخذ منهما محمول عليه كالناتب له المشتق منه مثلاً عاد الكلام إلى مفهومه، فإن الشيء ليس داخلاً فيه، فإن اعتبر محمول آخر لزم اعتبار مفهومات متسلسلة إلى ما لا يتناهي».

قائلان به بساطت، از طرق متعدد استدلال نموده اند: یکی، از راه تبادل یعنی از مشتقات آنچه که متبادر به ذهن است، همان قدر مشترک بین بسیط و مرکب از مشتقات است. و دیگر، آن که اگر مفهوم ذات و شیء در مشتق معتبر باشد، لازم آید لحاظ عرض عام در فصل، اعتبار مفاهیم عام در ذات محال است، اگر مراد از ذات یا شیء، ذات خاص و شیء خاص یعنی مصداق خاص یا شیء باشد، لازم آید لحاظ نوع مثل انسان در فصل مثل ناطق و انحصار جمیع قضایا در ضروریات، امکان خاص منقلب به ضرورت می شود. برخی گفته اند: این محذور بنابر اول هم لازم می آید، یا انحلال عقد حمل مثل «الإنسان

۱. شرح المطالع، ص ۱۱، حاشیه سید محقق شریف.

الثاني الثوب، الثوب له البياض انتهى.

و قال المحقق الباغلاني في توجيه كلام الدواني: إن المراد بالابيض هنا هو الناعت وحده و هو الذي عبّر عنه بالفارسيّة «سفید» و غرضه أنا لانعلم بالبديهة أنّه ليس في التوصيف تكرير الموصوف، مع أنّه لو كان الموصوف داخلاً في مفهومه، لزم التكرير.

و قيل: ما وجّهه هو المراد لاغير، و ليس في الابيض من الموصوف شيء، بل ظهوره فيه. و قول المصنّف: «و هو قريب تماماً ذكره» إشارة إلى المخالفة بوجه أي في اللازم؛ لأنّ اللازم على قول الدواني التكرار، و على قول السيّد هو ما صرّح به من الفساد أي الانقلاب، و يميل إليه المصنّف، و لذا قال: «و لقد اعجبني» لمحض الموافقة.

و اما ما قيل: لم يلزم الانقلاب في مادة الإمكان [ ۱ ] مثل الإنسان ضاحك

إنسان» به دو قضیه: یکی، ضروريه مثل «الإنسان إنسان». و ديگر ممکنه مثل «الإنسان كاتب يا له الكتابة بالإمكان». و ديگر تکرار ذات در قضایای که مفاد آنها ثبوت اعراض از برای موضوعات است، مثل «الإنسان اسودّ يا ابيض يا كاتب». کثیری از محققان فلاسفه قائل به اتحاد عرض و عرضی هستند که در حاشیه ذکر شده است. و ديگر آن که مشتق را به یک معنی حمل بر ابيض و بياض می نماییم. و ديگر آن که لازم آید توصیف اعم به اخص بنابر ترکیب مشتقات. استدلال ديگر آن که لازم می آید که در حمل مشتقات مثل عالم و قادر بر حق تعالی قائل به تجرید شویم. از این اعتراضات در کتب اصولی و غیر اصولی جوابهای داده اند.

[ ۱ ] بساطت بر دو قسم است: بساطت لحاظی و بساطت حقیقی. ملاک بساطت لحاظی وحدت صورت علمی ادراکی است که از وجود معلوم بالعرض (شیء خارجی) حکایت می نماید، یعنی یک صورت علمی در مرآت ذهن و لوح نفس منطبق می شود، به این معنا که آن را یک ادراک می نامند. این خود منافات ندارد که معلوم بالعرض یعنی شیء خارج مرکب باشد، محط کلام و مورد نقض و ابرام در بین اعلام قسم دوم (بساطت حقیقه)

بالإمكان؛ لأنَّ معناه الإنسان إنسان له الضحك بالإمكان، و بهذا لا يخرج عن مادة الإمكان فقلنا على اعتبار المصداق كان المعنى الإنسان إنسان ممكن الضحك بالضرورة، فتأمل.

است. سه وجه در این جا متصور است:

اول آن که مُفَاد و مدلول مشتق و موضوع له آن، مرکب تفصیلی باشد.

دوم آن که موضوع له و مدلول مشتق، بسیط محض و صرف بوده باشد.

سوم آن که لفظ مشتق وضع شده باشد برای امر وحدانی قابل انحلال به معنوی مبهم و عنوان بدون نسبت؛ بنابر شق سوم استدلال محقق شریف برای بساطت مدالیل مشتقات ناتمام است، چون برهان محقق شریف خروج ذات از مشتقات را اثبات می کند، ولی بساطت را اثبات نمی نماید، چون در مثل «زید قائم» صورت مبهمی متلبس به قیام در ذهن متمثل می شود<sup>۱</sup> برهان بر این معنا- بنا به تقریر بعضی از اکابر<sup>۲</sup>- آن است که مبدأ به واسطه مغایرتش با ذی المبدأ در وجود خارجی متحد نمی شود و هیچ اعتباری سبب انقلاب حقیقت مبدأ از وجود واقعی آن نمی گردد، چون مغایرت در این موارد تغایر اعتباری نیست. نسبت واحدیت مادامی که در آن اعتبار امر مبهمی که مقوم عنوان مبدئیت باشد نشود، بر آن چیزی که مبدأ به آن قائم است یا بر مجموع مرکب از مبدأ و نسبت حمل نمی شود، مفاد قضیه «زید قائم» آن است که وجود صورت ذاتی از برای زید، وجود صورت منتزع از اوست بالعرض. این وجود وحدانی نسبت به وجود صورت زید متمثل در ذهن وجود بالذات و نسبت به صورت متلبس به قیام، وجود بالعرض است، اما این خصوصیت مقوم عنوان جوهر است یا عرض و یا امر اعتباری است، معلوم نیست. بلکه در جمیع این جهات، مبهم است در کمال ابهام و با جواهر و اعراض و غیر جواهر و اعراض قابل انطباق و اتحاد است از جهت بودن آن عین مبدأ «در خارج» ابهام دارد. به این وجه وجود موجود و

۱. محقق شریف قائل به بساطت مشتق است و مشتقات را متمحض در مبدأ و نسبت دانسته و ذات را از مدلول مشتق خارج می داند، ولی ملاجلال دوانی مشتق را متمحض در مبدأ و ذات دانسته و نسبت را خارج می داند.

۲. افضل المتأخرین فقیه کامل محقق و حکیم باذل مدقق، شیخ محمد حسین اصفهانی - قدس سره - در حاشیه برکنایه بحث مشتق. ر. ک: نهاية الدراية، ۱: صص ۱۹۵ و ۲۱۸-۲۳۱.

«سؤال: إن كان الوجود في الاعيان صفة [ ۱ ] موجودة للماهية فهي قابلة له،

بیاض، ابیض است، بنابر آنچه که ذکر شد همه اشکالات وارد در قاعده فرعی، بدون التزام به آنچه که محقق شریف و علامه دوانی و تابعان آنها مرتکب شده اند دفع می شود.<sup>۱</sup> و قد ذکر بعض اساتیدنا - آدام الله حراسته -<sup>۲</sup> «ان لفظ المشتق الاسمي القابل للحمل على الذات موضوع الامر وحداني قابل للانحلال إلى معنون مبهم و عنوان دون النسبة، و ان المشتق متوسط بين الجوامد التي هي بسائط لفظاً و دلالة و مدلولاً و بین المركبات تفصيلاً التي هي مركبات والدلالة و المدلول تركبياً تفصيلاً و المتوسط بينهما هو المشتق، فهي امر وحداني لفظاً و دلالة و مدلولاً في النظرة الأولى ولكنه يتحل إلى شيتين في المقامات الثلاثة عند التحليل و التجزئة عقلاً»<sup>۳</sup> مفهوم مشتق مثل «ابیض» از مفهوم و حدانی که به تحلیل عقلی به ذات و عنوان منحل می شود حکایت می نماید. معنای تحلیلی سفید «ذات ثبت له البیاض» است.

[ ۱ ] شیخ الاشراف در حکمة الاشراف گوید: «و ایضاً الوجود إذا كان في الاعيان زائداً على الجوهر، فهو قائم بالجواهر، فيكون كيفية عند المشائين؛ لأنه هيئة قارة لا يحتاج في تصورهما إلى اعتبار تميز بخلاف الكم و إضافته إلى امر خارج أي عنها و عن محلها بخلاف السمة الباقية من الاعراض، كما ذكروا في حد الكيفية و قد حكموا مطلقاً ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات و غيرها فيتقدم الموجود على الوجود و ذلك ممتنع، ثم لا يكون الوجود اعمّ الاشياء»<sup>۴</sup> این اشکال را بعینه در اسفار، ج ۱، ص ۶۲ ذکر کرده است.

به طور تفصیل بیان شد که زیادتی وجود بر ماهیت جوهری، ملازم با قیام وجود به جوهر

۱. آنچه را که محقق سبزواری در حاشیه اسفار از برای تأیید قول ملا جلال ذکر کرده (اسفار، ج ۱، ص ۴۲، و قد ذکر لتوضیح ما اختاره بوجهین) و یا آنچه را که برای اثبات بساطت مدلول از مترجمان کلمات معلم منطق (ارسطو) ذکر کرده اند و یا به کلام بهمنیار تمسک کرده اند، بی وجه است. چون بین مفهوم عرفی و نظر عقلی حکمی خلط کرده اند. متبع در تعیین مفاهیم و این که موضوع له مشتق، بسیط یا مرکب است، ذهن صافی عرف علوی از شواذب براهین است.

۲. و هو السيد الاجل الاكرام و الطاع المنفخم العلامة المجاهد الكبير و البدر المنير، سيد اماجد الفقهاء و الحكماء، رئيس الملة و الدين و قرّة عيون المؤمنين، الحاج آقا روح الله الحميني دام ظلة.

۳. تهذيب الأصول، ج ۱، ص ۱۱۹.

۴. حکمة الاشراف ضمن مجموعه مصنفات شيخ الاشراف، ج ۲، صص ۹۵-۹۶.

والقابل وجوده قبل وجود المقبول، فيلزم تقدّم [ ۱ ] الوجود على الوجود.

جواب: كون الوجود متحققاً في الاعيان فيما له ماهية لا يقتضي قابلية الماهية له؛ إذا النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية، واتصاف الماهية بالوجود إنّما يكون في ظرف التحليل؛ إذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية كما سبق و سيجي زيادة إيضاح.

كون الوجود موجوداً للماهية هو معنى العروض، و وجود العارض متأخر عن وجود المعروض، و وجود المعروض السابق و اللاحق إذا كانا متّحدين، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، و إن كان السابق غير اللاحق، فننقل الكلام إليه، فيلزم الدور أو التسلسل، و كلاهما باطل.

و قوله: «اتصاف الماهية بالوجود و عروضه لها إنّما يكون في ظرف التحليل» منع لقول السائل: «الوجود في الاعيان صفة موجودة للماهية» أي لانسلّم أنّ الوجود كان موجوداً في العين و عارضاً للماهية، فيلزم الدور أو التسلسل؛ لأنّ النسبة بينهما في الخارج اتحادية لا ارتباطية؛ إذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية، فلا يكون في الخارج شيء هو العارض و شيء هو المعروض، بل في الخارج شيء واحد يحلّله العقل إلى الشيئين: العارض و المعروض باعتبارين، فلا اتصاف ولا عروض في الخارج، بل العروض في الذهن و الاتصاف و الاتحاد في الخارج، فلا تقدّم و لا تأخر و لا تسلسل مع كون الوجود عينياً و تحقّق الاشياء به.

مثلاً نمی باشد، چون این زیادت، زیادتی خارجی نیست بلکه عروض، عروض تحلیلی است به حسب حمل اولی و به ملاحظه نفس مفهوم بدون لحاظ خارج و مفهوم وجود نسبت به ماهیت جوهری مثلاً عرضی است. خلط بین مصداق و مفهوم شیخ الاشراق را به این اشتباه بزرگ انداخته است.

[ ۱ ] فیتقدم الوجود على الوجود «د-ط».

«سؤال: إن كان الوجود موجوداً [ ۱ ] فإما أن يتقدّم على الماهية أو يتأخّر أو يكونان

[ ۱ ] مصنف در حواشی بر حکمة الإشراق گفته است: «و من الإشکالات القویة الواردة على عينية افراد الوجود ما ذكره المصنف<sup>۱</sup> - قدّس سرّه - في التلویحات<sup>۲</sup> و هو قوله: «إن كان الوجود في الاعیان صفة للماهية فهي قابلة إما أن تكون موجودة بعده، فحصل الوجود مستقلاً دونها فلا قابلية ولاصفیة، او قبله، فهي قبل الوجود موجودة أو معه، فالمهية موجودة مع الوجود لا بالوجود، فلها وجود آخر، و اقسام التالي باطله كلها» در جواب این اشکال در حواشی فرموده است: «والجواب عنه باختیار أنّ الماهية مع الوجود في الاعیان و ما به المعية نفس الوجود الذي هي به موجودة و بدون الانتقار إلى وجود آخر كما أنّ المعية الزمانية الحاصلة بین الحركة و الزمان الذي حصلت فيه إنما كانت بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر، حتى يكون للزمان زمان إلى لانهاية له». ر. ک: قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، ص ۱۸۸.

اتصاف ماهیت به وجود در مثل «زید موجود» اتصاف عقلی و عروض وجود نسبت به ماهیت عروض ذهنی و تحلیلی است نه عروض و اتصاف خارجی، تا آن که لازم آید که ماهیت، قبل از وجود، موجود باشد نظیر عوارض خارجی عروض حرارت به جسم. در عروض تحلیلی نفس شئیت ماهیت از برای عروض کافی است.

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات ج ۳، ص ۲۴۵ گفته است: «و إذا ثبت<sup>۳</sup> هذا فنقول: إذا صدر عن المبدأ الأوّل شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأوّل بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأوّل غير مفهوم كونه ذا هوية «مّا»، فإذن ها هنا امران معقولان: أحدهما: الأمر الصادر عن الأوّل و هو المسمّى بالوجود، و الثاني: هو الهوية اللازمة لذلك

۱. شیخ الاشراق (قده).

۲. در اسفار، ج ۱ صص ۵۴ - ۵۵ تحت عنوان: «إشکالات و تفصیلات» همین اشکال را از مطارحات نقل کرده و جواب داده است. و ر. ک: التلویحات ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۳.

۳. بنابر آنچه که ذکر شد، ایراد صاحب محاکمات بر خواجه وارد نیست. در تعلیقات بر شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۴۵ گفته است: «و هذا الكلام من الشارح تصريح بأن في الخارج أمرين: مهية و وجود و قد صرح في النمط الرابع بخلافه و قد حققناه. در حالی که خواجه تصریح کرده است صادر از حق اول، وجود است و آن مفهوم لازم، از سنخ وجود نمی باشد و هر چه از سنخ وجود نباشد، خارجیت ندارد.

معاً، فعلی الاولک یلزم ان یکون حصوله مستقلاً دون الماهیه، فیلزم تقدّم الصفة علی موصوفها و تحقّقه بدونها، علی الثاني یلزم ان یکون الماهیه موجوده قبله، فیلزم التسلسل، و علی الثالث یلزم ان یکون الماهیه موجوده معه لا به، فلها وجود آخر و یلزم ما مرّ، فبطلان التوالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم.

و مناط [۱] تصحیح هذه الترديدات کوّن الوجود موجوداً آخرَ غیر الماهیه و ان لایکون الوجود و الماهیه فی الخارج موجودین بوجود واحد، فإذا کان كذلك فالترديد و السؤال صحیح و منحصر فی الشقوق الثلاثة، و إذا سلّمنا

الوجود؛ لأنّ المبدأ الاول لو لم يفعل شيئاً لم یکن ماهیه اصلاً لکن من حیث العقل یکون الوجود تابعاً لها؛ لکونه صفة لها. ثم إذا قیست الماهیه وحدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان، فهو لازم لتلك الماهیه بالقیاس إلى وجودها. و إذا قیست لاحدها بل بالنظر إلى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير، فهو لازم لتلك الماهیه بالقیاس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الاول. چون امکان ندارد که معلول در مرتبه وجود علت موجود شود و تحقق وجودی آن باید در علت و تابع علت باشد، هر معلولی از علت مفیض خود به حسب رتبه وجودی و کمالات لازمه وجود تأخر دارد. این معنا که عبارت از محدودیت وجود معلولی است، نزد قائلان به اصالت وجود مثل خواجه و شیخ منشأ انتزاع ماهیت است. و عقل، هر موجود امکانی را به ماهیت و وجود منحل می نماید. آنچه که خارجیت دارد و بالذات موجود و صادر از علت است همان وجود است. ماهیت، مفهوم کلی و تابع وجودات خاصه می باشد و بالعرض موجود است و اطلاق موجود بر ماهیت، مجاز است و موجود بالذات، وجود است و آنچه که از جاعل صادر می شود، فقط وجود است. وجود محدود دارای لازمی عقلی است که از آن به ماهیت تعبیر می شود نه آن که دو چیز از علت صادر شود و ماهیت هم بالذات معمول باشد تا این که هر شیء دو شیء باشد کما توهم. صاحب محاکمات بین عروض و اتصاف عقلی و تحلیلی و عروض و لحوق خارجی خلط کرده است و گفته خواجه را در این جا با بیان دیگر در نمط «رابع» مناقض دانسته است.

[۱] مصحح هذه الترديدات «د - ط».

أَنَّ لكل واحد ثبوتاً له وجود متفرد آخر كان الجواب صعباً، ولكن في الواقع ليس كذلك، و ما مراد مَنْ قال بعينية الوجود و كونه موجوداً في الخارج هو هذا، بل المراد من كون الوجود موجوداً في الخارج كون الخارج ظرفاً لنفسه و هو في الخارج نفس تحقق الماهية و ليس انصاف الماهية بالوجود كاتصاف الوجود بوجود كما قال .

«الجواب: قد مرَّ أنَّ انصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض، حتى يكون لكل واحد منهما ثبوت آخر ليتصور بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدم و التأخر و المعية، فلا تقدم و لا تأخر لأحدهما على الآخر و لا معية أيضاً؛ إذ الشيء لا يتقدم على نفسه و لا يتأخر و لا يكون أيضاً معه، و عارضية الوجود للماهية أنَّ للعقل أن يلاحظ الماهية - من حيث هي هي - مجردة عن الوجود فحيث يجد الوجود خارجاً عنه» .

قوله: «أَنَّ للعقل» إلى آخره معناه أنَّ الوجود إذا صدر من الجاعل لم يكن صرف الوجود و البسيط المحض، و كان ذاهوية، و إذا كان كذلك، فكان للعقل أن يحلّل هذا النحو من الوجود إلى شيئين معتبرين بمفهوم الشيء و الوجود، فهما متحدان في الواقع من حيث التحقق، و متغايران من حيث الحد و العنوان، و حكمهما في الخارج و الذهن مختلف و ما هو معتبر بمفهوم الوجود مقدّم بحسب الواقع و الخارج، و مقدّم الآخر أي الماهية بحسب الذهن؛ لأنَّ ما حصل في الذهن هو نفس الماهية و تمام ذاتها و هي فيه على الاستقلال و صاحب الاحكام، و ما حصل من الوجود في الذهن إلا المفهوم و هو ليس مصداق الوجود حتى كان مقدّماً، بل حصوله في الذهن بوجه ضعيف و حق هذا [١] الوجود و ما ينبغي له العارضية و التابعة .

«فلو أعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن، يقال: هما بحسب التحليل معانٍ [١] في الوجود بمعنى أن الوجود بنفسه أو بجاعله موجود و الماهية بحسب نفسها أو اعتبار تجريد العقل إياها عن كافة الوجودات لها نحو من الثبوت كما سيجيء بيانه».

قوله: «أن الوجود بنفسه أو بجاعله موجود» يمكن أن يكون التردد لمنع الخلو؛ لأنّ هذا الوجود الذي يحلّل الشيء إليه و إلى غيره لا يمكن أن يكون غنياً عن الجاعل، فكان معناه أن هذا الوجود كان إمكانه الذاتي كافياً في صدوره عن الجاعل، ولا يحتاج إلى شيء آخر غير الفاعل أي لا يكون كالماهية محتاجاً إلى الضميمة.

و يجوز أن يكون «أو» بمعنى «بل» و يكون المعنى أن الوجود بنفسه أي بلا واسطة في العروض، بل بواسطة في الثبوت يتحقق بخلاف الماهية، و هذا ظاهر ما حصل من «الحاصل»، لكنّ المعية هاهنا بوجه كان دليلاً للتقدم. و يمكن [أن يكون] المراد أنّه بعد التحليل حصل الوجود و الماهية و حكم الوجود مطلقاً أنّه كان موجوداً بالحقيقة بنفسه أو بجاعله بخلاف الماهية، فإنّ موجوديتها باعتبار ما معها بالعرض لا بالمجاز كما قال:

«و الحاصل أن كونهما معاً في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً و الماهية متحدة به و موجودة به لا بغيره، فإنّ الفاعل إذا أفاد الماهية، أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود أفاد بنفسه، فوجود كلّ شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهية ذلك الشيء عليه، فلا تقدّم و لا تأخّر لاحدهما على الآخر».

الواقع لكلّ شيء هو حال [٢] الشيء له في نفس الامر و بحسبه، و هو في كلّ شيء ما يناسبه و على قدره و في الوجود بحاله و في الماهية بحالها.

[١] تنبيه مع. و الأولى: معاً؛ بعدم معهودية تنبيهه.

[٢] هو حال الشيء له «د - ط».

قول المصنّف: «عبارة» بیان لواقیعیه الوجود و واقعیّه الماهیه لا واقعیّتها علی حسب حالهما، و هو کما قال المصنّف، لا أنّه إشارة إلى أنّ کونهما معاً لیس بحسب الحقیقه، بل المراد هو «هذا» کما توهّم من العبارة.

و قوله: «إذا أفاد الماهیه أفاد وجودها» یعنی لیس لإفادة الماهیه معنی إلا إفادة الوجود؛ لأنّ الإفاده هو الاتحاد و صیرورة الشیء موجوداً، و موجودیّه الماهیه تحقّق نحو الوجود الذی یتنزع منه الماهیه.

و قوله: «أفاد وجودها» ای أفاد نحو وجودها الذی یتنزع هی منه، و یرتب علیّه آثارها و هو الموجودیّه الواقعیّه فی حقّ الماهیه.

قوله: «فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما» ای من حیث التحقّق، و تحقّقها بالوجود و الوجود واحد فهما معاً فی الواقع. و المعیه لیس مضافه لأحدهما حتی یستلزم تحقّقها تحقّق أحدهما، و سلب التقدّم من حیث التحقّق بحسب الاقسام الخمسه لا ینافی التقدّم بوجه آخر کما قال المصنّف:

«و ما قال بعض المحقّقین [۱] من أنّ الوجود متقدّم علی الماهیه، أراد به أنّ الأصل فی

[۱] محقق طوسی در مصارع المصارع ص ۱۸۰ گفته است: «إنّ وجود المعلولات فی نفس الامر متقدّم علی ماهیاتها، و عند العقل متأخر عنها»<sup>۱</sup>، چون موجود در نفس الامر و واقع وجود است، عقل، ماهیت را از حدود وجودات انتزاع می نماید. آنچه که در واقع، محمول و صفت از برای ماهیت است، وجود مصدری انتزاعی است نه اصل حقیقت خارجی وجود. آن چیزی که مقدم بر ماهیت است و به یک معنا ماهیت عارض آن است، وجود حقیقی و واقعی می باشد. صادر بالذات از علت، انحاء وجوداتند. عقل به حسب تحلیل ذهنی و اعتبار عقلی با وجودات خاصه نعوت کلیه ای را به نام ماهیت مشاهده می نماید، از ماهیت در لسان عرفاً تعبیر به عین ثابت نیز شده است. ماهیت در واقع خارجیت ندارد و ثبوت آن ثبوت تطفلی و مجازی است و در موطن عقل که ماهیت معرّی

الصدور و التحقق هو الوجود، و هو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلية المسماة بالماهية، و الذاتيات عليه كما أنه بواسطة وجود آخر عارض عليه، مصداق لمعان آخر يسمى بالعرضيات، و ليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على المعلول، و تقدم القابل على المقبول، بل كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، و ما بالحقيقة على ما بالمجاز.

و تقدم ما بالذات على ما بالعرض تقدم بحسب مرتبة من نفس الامر و كون حكم المرتبة غير حكم نفس الامر، كان صحيحاً إذا كان الحكم سلبياً، كما قال المصنف.

قيل: و ظاهر هذا البيان - في تحقيق ما قال بعض المحققين - ينافي ما قال في الحاصل في وجه كونهما معاً.

اقول: قوله: «أن الأصل في الصدور و التحقق هو الوجود و هو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني» مفاده مفاد ما قال في الحاصل؛ لأن المصداق بالذات لكل شيء هو وجوده فكان الوجود هو التحقق و ما به يتحقق، و كانت الماهية من حيث التحقق متحداً مع الوجود نحواً من الاتحاد [۱] فالوجود و

از وجود لحاظ می شود. در واقع ظهور وجود است که از تجلی وجود حقیقی حاصل شده و تجلی وجود است و لا غیر «إن الوجود يتجلى بصفة من الصفات و يتعين و يمتاز عن الوجود المتجلى بصفة أخرى و يصير حقيقة «مأ» من الحقایق، و صورتلك الحقيقة في علم الله هي المسماة بالماهية و المعین الثابت»<sup>۱</sup>. لذا کَمُلَ از عرفا ماهیات را وجودات خاص علمی دلفسته اند.<sup>۲</sup>

[۱] چون وجود و ماهیت در جمیع اطوار و شئون و مراتب وجودی متحدند و بین آنها جدایی نفس الامری وجود ندارد، از مورد قاعده فرعی تخصصاً خارج و احتیاج به تمحلات حکما

۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، صص ۶۶-۶۷.

۲. ر. ک: الأسفار، ج ۱، صص ۲۴۷-۲۴۸.

الماهية من حيث التحقق لا تقدّم لاحدهما على الآخر ولا تأخّر عن الآخر، بل هما معاً في الواقع وبعد التحليل ينسب التحقق بالوجود أولاً و بالماهية ثانياً و هذا أيضاً حاصل ما في الحاصل .

نداریم و ملاك، تركيب اتحادی وجود با ماهیت نیست، بلکه ملاك، عدم تعدد واقعی وجود و ماهیت است. وگرنه به نظر تحقیق، عرض و موضوع با یکدیگر متحدند و وجودی واحد دارای دو درجه و دو مرتبه است، معذک مورد قاعده فرعی اند. اتحاد عرض با موضوع غیر از اتحاد وجود با ماهیت است. فنای ماهیت در وجود در جمیع مواطن وجودی است نه در بعضی از مواطن.

تركيب اتحادی اقسامی دارد :

يك قسم مثل تركيب ماده و صورت است .

قسم دیگر، تركيب بين عرض و موضوع است که اتحاد خارجی آنها موجب صحت حمل است، النهایه این اتحاد با اتحاد ماده و صورت فرق دارد؛ زیرا ماده امری بالقوه و لا متحصل و مبهم است. بنابر مذاق مصنف (صدر المتألهین) قوه با فعلیت تباین ندارد و به یک وجود موجودند، چون اگر جهت قوه بماهی قوه تحقق خارجی داشته باشد، خودش امری بالفعل و داخل یکی از انواع موجود در نظام وجود خواهد بود، در حالی که ماده فانی در صورت و صورت مقوم و محصل خارجی آن است و به عینه حال ماده نسبت به صورت حال جنس نسبت به نوع است، لذا گفته می شود: «الإنسان جسم نام، حساس، متحرك بالإرادة، مدرك للکیات» و صحت حمل دلیل بر اتحاد آنهاست، ولی عرض که از حالات و نعوت جسم است و بعد از تمامیت ذات جوهر، عروض پیدا می نماید، نمی شود در مرتبه ذات و حقیقت جسم موجود باشد. لذا جمعی بلکه همه محققین قبل از صدر المتألهین تركيب عرض با موضوع را تركيب انضمامی می دانسته اند.

به نظر تحقیق چون عرض به حسب وجود خارجی از شئون و تجلیات جوهر است و مرتبه ای از مراتب جوهر محسوب می شود و وجودی واحد به واسطه اتحاد در مرتبه ای از مراتب، به جوهر مرور نموده و به عرض می رسد، تركيب اتحادی و صحت حمل، دلیل

و قوله: «کما أنه بواسطة وجود آخر عارض عليه» بیان لمراتب الوجود. مثلاً الإنسان له وجود به بصیر انساناً و هو کماله الاوّل ولا دخل لوجود الآخر لکون الإنسان إنساناً، والمفاهیم - التي لهذا الوجود العارض مدخل لاتزاعها - عرضیات بالنسبة إلى هذا الوجود و بوساطته و بالنسبة إلى الوجود الاوّل فقط لا یحمل.

بر اتحاد خارجی می باشد.

قسم دیگر، ترکیب وجود با ماهیت است. به نظر تحقیق چون وجود متحقق خارجی و ماهیت - در علم نه در عین و خارج - از تجلیات و ظهورات وجود است، و فرد بالذاتی غیر از وجود ندارد، در هیچ مرتبه ای از مراتب، حتی در مقام تعقل و تمعل عقلی خالی از نور وجود نیست، به همین جهت محققان گفته اند: فنای ماهیت در وجود، اتم و اقوا از فنای جنس در انواع است؛ چون جنس در مقام جنسیت حد ماهوی آن محفوظ است، ولی این حالت در ماهیت ممکن، ممکن نیست و در ماهیت حالتی که در واقع از وجود خالی باشد، نمی باشد. پس اتحاد ماهیت با وجود اتحاد لامتحصل و مبهم با متحصل و متشخص است و اشکال وارد بر قاعده فرعی را به این نحو باید جواب داد که ثبوت ماهیت خالیاً عن الوجود، به نحوی از انحاء در مقام تحلیل عقلی است، و در خارج متحدند و احد المتحدین به یکدیگر عروض خارجی ندارند.

یک قسم دیگر از انحاء اتحاد، اتحاد حقیقه با رقیقه است، نظیر اتحاد شیء و فیء و علت و معلول.

بحث تفصیلی این مطلب به طور تحقیق از عهده عقل نظری خارج و بیان آن محتاج به نقل کلمات اهل عرفان است. صدر المتألهین در کتب خود متعرض این مطلب شده است و جمیع مراتب وجود را از مراتب یک حقیقت و در سلک یک وجود می داند.

نگارنده هم در بعضی از تألیفات خود متعرض این مطلب عالی نفیس شده است.

قسم پنجم از اقسام اتحاد، اتحاد صفات متعدد مثل علم و قدرت و اراده و هکذا سایر اسمای حسنی با یکدیگر در مرتبه ذات با ذات واجبی - تقدست اسماءه - است. وجود

وقوله: «بالمجاز» على ما قاله المصنّف مقابل لما بالحقيقة، [ما] وبالحقيقة ينقسم إلى ما بالذات و ما بالعرض، و العلاقة بين الماهية و الوجود اتحادية، وكلاهما من اقسام [ما] بالحقيقة و صرّح المصنّف بما قلناه مراراً فما قاله هنا: «ما بالحقيقة على ما بالمجاز» مع ما قاله: «ما بالذات على ما بالعرض» واحد، احدهما بحسب الاتحاد و الثاني بحسب الاعتبار و الاختلاف، أو كان المراد ما بالذات و بالحقيقة، و ما بالحقيقة و بالذات و مقابلاهما كذلك، فتدبر [۱]. و الاختلاف بمحض العبارة.

«سؤال: نحن قد تصور الوجود و نشكّ في كونه موجوداً ام لا، فيكون له وجود

حق تعالی چون وجود صرف و عاری از جمیع انحای تحدید است، در حقش گفته می شود: «علم کله، قدرة کله و حیاة کله»<sup>۱</sup> و هكذا، در جمیع انحای اتحاد، شوب دویث موجود است مگر در این قسم؛ معنای اتحاد در این جا آن است که ذات واحد حق تعالی بدون جهت مغایرت بین صفات و ذات منشأ انتزاع جمیع صفات کمالی و نعموت ربانی است.

سیدالمدققین چون قائل به اصالت ماهیت است، از برای وجود فردی در هیچ موطنی از موطن و وجودی قائل نیست و ملاک موجودیت ماهیت به نظر او همان اتحاد ماهیت با مفهوم وجود است. این قول اگر چه از جهاتی بنا بر این مسلک تام است، ولی در نزد ارباب تحقیق خالی از اشکال نیست، چون اتحاد مفهومی وجود با ماهیت مستلزم آن است که حمل وجود بر ماهیت، حمل اوکی باشد و در ثانی وجود ولو به اعتبار انتساب به جاعل، بدون آن که در خارج امری غیر سنخ ماهیت موجود باشد از ماهیت انتزاع نشود. ملاک موجودیت ماهیت باید وجود باشد، این قول مستلزم خلف و انقلاب و بعضی اشکالات دیگر است که در جای خود بیان شده است.

[۱] فتدبر «د- ط».

۱. از فارابی- قدس سره- نقل شده است. ر. ک: الأسفار، ج ۶، ص ۱۲۱؛ صدر المتألهین- قدس سره-، ص ۱۲۹۵، همو، المبدأ والمعاد، ص ۵۴.

زائد و کذا الکلام فی وجود الوجود [۱] ویتسلسل، فلما حیص إلا بان یكون الوجود اعتباریاً محضاً.

قوله: «نتصور و نشك» لا یدلّ علی مغایرة الوجود و الموجودیة حتی إلى وجود آخر؛ لأنّ الشك لا ینافی التصور، بل یؤكدہ ولا یجتمع مع

[۱] در حکمة الاشراق چنین گفته است: «إنّ مخالفی هؤلاء - أتباع المشائین - فهموا الوجود و شكوا فی أنّه هل هو فی الایان حاصل ام لا، كما كان فی اصل الماهیة، فیکون للوجود وجود آخر؟ و متبین بهذا أنّه لیس فی الوجود ما عین ماهیة الوجود، فإنا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك فی أنّه هل له الوجود ام لا یكون له وجود زائد و یتسلسل؟» در اسفار سؤال را به این نحو تقریر کرده است: «من أنّه لیس فی الوجود ما عین ماهیة الوجود، فإنا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك فی أنّه هل له الوجود ام لا؟ فیکون له وجود زائد، و کذا الکلام فی وجوده و یتسلسل إلى غیر النهایة و هذا محال».<sup>۲</sup>

در اسفار جواب داده است: حقیقت خارجی وجود و حاق هستی، در ذهن حاصل نمی شود. آنچه از وجود ادراک می شود، مفهوم انتزاعی وجود است که از وجود خارجی حکایت می نماید. ادراک حقیقت وجود بدون مشاهده حضوری حاصل نمی گردد، اگر انسان به حقیقت خارجی وجود علم و مشاهده حضوری به هم برساند و ماهیت و حقیقت خارج را بدون انتزاع صورت و علم حصولی شهود نماید، از برای این شک مجالی باقی نمی ماند.

در حواشی بر حکمة الاشراق گفته است: حقیقت خارجی وجود در ذهن حاصل نمی شود و تعقل شیء - بوجه - سبب تعقل اصل آن شیء نمی گردد و اشکال مصنف (شیخ الاشراق) فقط می رساند که وجود عینی با مفهوم ذهنی تغایر دارد و احدی ادعا نکرده است که مفهوم انتزاعی وجود عین حقیقت خارجی آن می باشد. مفهوم ذهنی دارای مصداقی است که این مفهوم بر آن مصداق منطبق است.<sup>۳</sup>

۱. حکمة الاشراق ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۵.

۲. الاسفار، ج ۱، صص ۶۰ - ۶۱.

۳. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۶.

التصديق، فالمراد أننا نتصور الوجود ولا نشك في كونه وجوداً و نشك في كونه موجوداً، فيكون زائداً و يحتاج إلى وجود آخر. أو يقال: بعد تصور الوجود و الشك في الموجودية يدلّ صريحاً بأن الموجودية ليست ذاتية له؛ لأنّ ثبوت الذاتي للشيء ضروري ولا يقع فيه الشك، فلا محيص إلا بأن يكون الوجود اعتبارياً حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار فيُدفع بما قال المصنف:

«جواب: حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، إذ ليس الوجود أمراً كلياً و وجود كل موجود هو عينه الخارجي، و الخارجي لا يمكن أن يكون ذهنياً و الذي يتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهني يقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا و العلم بحقيقة الوجود لا يكون إلا حضوراً إشراقياً و شهوداً عينياً و حيثئذ لا يبقى الشك في هويته».

حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها؛ لأنّ كنهها عين حيثية خارجية و منشا الآثار و عين التشخص، و الذهني و ما حصل في الذهن هو جهة الكلية و الإبهام و هما متقابلان و لا يجتمعان و لا يمكن انقلاب أحدهما إلى الآخر بلا زيادة و نقصان فتدبر و وجود كل موجود و ما يتطرّد به العدم هو حقيقة الخارجية؛ لأنّ الخارج و الذهن ليسا من الظروف و الامكنة، بل الوجود الذي يترتب عليه الآثار يقال له: الخارجي و الذي لا يترتب يقال له: الذهني، و البديهة و البرهان يشهدان بأنّ الشيء لا يتقلب إلى نقيضه مع بقاءه، و إذا فني فما حصل في الذهن و لا شك في البيان، فلا يقبل و مفهوم الوجود و هو كسائر المفاهيم ليس نظرياً فيه. و حاصل الجواب منع قول السائل: إنّنا نتصور الوجود، و العلم بها كان حضوراً إشراقياً، و لا يتم السؤال إلا على من قال بجواز التصور. و يظهر هذا بالتدبر فيما قال المصنف:

«و الاولی بهذا السؤال ان یورد إلزاماً [ ۱ ] على من قال بزيادة الوجود على الماهية، مستندلاً بما ذكر من اننا تعقل الماهية و نشك في وجودها او نغفل عنه، و المعقول غیر

[ ۱ ] شارح حکمة الإشراق علامه شیرازی در شرح حکمة الإشراق ص ۱۸۵ گفته است: «انباغ المشائين استدلوا على ان الوجود زائد على الماهية في الاعيان باننا تعقل الماهية دون الوجود؛ إذ ربما شككنا في وجودها بعد تعقلها و كل امرين يُعقل أحدهما بدون الآخر فهما متغايران في الاعيان لامتحدان فيها، فالوجود متغاير للماهية و زائد عليها في الاعيان. و مخالفتهم الزومهم بعين هذه الحجة بان قالوا: الوجود غیر زائد على الماهية في الاعيان، و إلا لزم التسلسل؛ للزوم كون وجود الوجود زائداً عليه بعين ما ذكرتم، لأننا قد نفهم الوجود كوجود العنقاء مثلاً و نشك هل هو في الاعيان حاصل ام لا؟ ولو اتحد الوجودان اعني وجود العنقاء و وجود وجوده، لامتنع تعقل احد الوجودين مع الشك في الآخر كما ذكرتم في اصل المهية و وجودها، ثم يعود الكلام إلى وجود وجوده إلى غير النهاية مرتباً موجوداً معاً فهو محال». ادله ای را که شیخ الاشراق و شارح علامه برای نفی زیادتی وجود بر ماهیت در اعیان و نفی اصالت و خارجیت وجود «مطلقاً» ذکر کرده اند بعضی از آن ادله زیادتی و عروض وجود را نسبت به ماهیت به حسب وجود خارجی، نفی می نمایند، ولی هیچ یک از این دلایل اصالت ماهیت و اعتباریت وجود را اثبات نمی نمایند. ادله زیادتی وجود بر ماهیت اثبات می نماید که وجود در مرتبه ای از ذهن از عوارض تحلیلی ماهیت است و مفهوم وجود، غیر مفهوم ماهیت است و حمل وجود بر ماهیت، حمل شایع صنایع است نه حمل اولی ذاتی و اما این که وجود مطلقاً حصولی نداشته باشد، نفی این معنا از شیخ الاشراق که حق تعالی را وجود صرف می داند و از عقول و نفوس، ماهیت را نفی می نماید، خیلی مستبعد است.<sup>۱</sup>

۱. صدر المشائین - قدس سره - در اسفار، ج ۱، ص ۴۱۱ گفته است: «فیمكن حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود اعتبارية الوجود العام المصدري إلخ». در کتاب الشواهد الربوبية، ص ۱۴ گفته است: «ثم العجب ان هذا الشيخ العظيم بعد ما اقام في التلويحات<sup>۱</sup> حججاً كثيرة على اعتبارية الوجود صرح في اواخر هذا الكتاب بان النفوس الإنسانية و ما فوقها إثبات صرفة<sup>۲</sup>، و هل هذا إلا تناقض صريح وقع منه».

۱. همان، ضمن مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، ج ۱، ص ۲۱-۲۴. ر. ک: المظارحات ضمن همان، ص ۳۳۳ به بعد.

۲. التلويحات ضمن مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، ج ۱، صص ۱۱۵-۱۱۸. و ر. ک: الأسفار، ج ۱، ص ۲۳.

المشكوك فيه أو المغفول عنه، فالوجود زائد على الماهية لكن على ما حققناه في الاصل من أن الوجود غير زائد على الماهية وليس عروضه لها عروضاً خارجياً ولا ذهنياً إلا بحسب التحليل كما اشرنا إليه، فانهدم الاساسان.

قوله: «الزما على من قال» لأنه في الاستدلال قال: «و نشك في وجودها حال تصورهما» والشك فرع التصور فهو قائل بتصور الوجود فليس له ان يمنع السؤال لهذا المقال.

قوله: «فانهدم الاساسان»:

الاول: الاساس الذي اسس السائل هنا لاعتبارية الوجود أو لزيادة الوجود على الوجود.

علامة شیرازی در ذیل کلام مذکور در مغالطه غریبی واقع شده و گفته است: «إن قيل: وجود الوجود غیر زائد علیه؛ لأنه لا ذات له وراء الوجود، فذاته نفس الوجود فهو بذاته موجود وغيره من الماهیات به موجود». در حالتی که قائل به اصالت وجود وجودی را می گوید: ماهیت به واسطه آن، موجود است، نفس وجود خارجی ماهیت است نه وجود وجود ماهیت، که شارح و ماتب حکمة الاشراق خیال کرده اند اگر وجود، موجود باشد، لازم می آید از برای آن، وجود باشد و تسلسل لازم می آید، لذا گفته اند: هر مفهومی که از فرض تحقق آن تکرر نوعش لازم آید، اعتباری است.

در جواب «إن قيل» گفته است: کما این که تعقل ماهیت با شک در وجود آن ماهیت، دلیل بر زیادتی وجود بر آن ماهیت است، همچنین تعقل زیادی وجود بر ماهیت با شک در وجود این وجود، بر زیادتی وجود، بر وجود اصلی دلالت می نماید. اگر نفس تحقق وجود مضاف به ماهیت، مستلزم تکرر نوع آن شود و امر اعتباری باشد، وجود وجود و هكذا وجود وجود وجود آن هم اعتباری خواهد بود و اگر صحیح باشد که وجود بالذات موجود باشد، کما این که مشتقات از قبیل موجود و عالم و قادر و مرید در حق تعالی و مجردات نزد شیخ اشراق و شارح علامه بسیطند و ترکیب ندارند، دیگر از برای وجود، وجود دیگری تصور نمی شود، بلکه وجود بالذات موجود است و ماهیت بالعرض.

و الثاني : الاعماس الذي أسس لزيادة الوجود على الماهية .  
و أما انه دهم الاساسين فمبني على تصور الوجود ، و الوجود إذا ثبت أنه ليس عارضاً للماهية ، بل هو تحقق الماهية و نفس خارجيتها و مبدأ آثارها ، تعلم أن الوجود توجد به الماهيات ، و كونه خارجياً و عينياً ذاتي و جوهری له ، و انقلاب الجسدية العينية بعينها إلى الذهنية التي يقابلها ضروري الاستحالة ، و تمامية كل واحد من الاساسين مبنية على الامر المحال بالبيان ، فتدبر ، تعرف حق المعرفة .

«سؤال : لو كان الوجود في الاعيان و ليس بجوهر [ ۱ ] ، فيكون كيفاً ؛ لصدق

[ ۱ ] شيخ در حکمة الاشراق ، ص ۱۸۶ گفته است : «إن الوجود إذا كان حاصلًا في الاعيان و ليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة في الشيء فلا يحصل مستقلاً ، ثم يحصل محله فيوجد قبل محله و لا ان يحصل محله معه ، إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود و هو محال ، و لا ان يحصل بعد محله» .<sup>۱</sup>

در اسفار برهان را اين نحو تقرير کرده است : «إن الوجود إذا كان حاصلًا في الاعيان فليس بجوهر ، فتعين ان يكون هيئة في الشيء و إذا كان كذا فهو قائم بالجوهر ، فيكون كيفية عند المشائين ؛ لأنه هيئة قارة لا تحتاج في تصورهما إلى اعتبار تجز و إضافة إلى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية ، و قد حكموا مطلقاً أن المحل يتقدم على العرض من الكيفيات و غيرها ، فيتقدم الوجود على الوجود و ذلك ممتنع ؛ لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود ، ثم لا يكون الوجود اعم الأشياء مطلقاً ، بل الكيفية و العرضية اعم منه من وجه» .<sup>۲</sup>

ملاصدرا ، صدر اين برهان را از يك برهان حکمة الاشراق و ذيل آن را از برهان ديگر گرفته است . و شايد اين اشكال را از مطارحات نقل کرده باشد .

در تعليقات بر حکمت الاشراق از اين ايراد جواب داده است : «حقيقت خارجي وجود نه جوهر است و نه عرض ، برای آن که جوهریت و عرضیت از معانی و مفاهيم کلی عقلی اند

۱ . حکمة الاشراق ضمن مجموعه مصنفات شيخ اشراق ، ج ۲ ، صص ۶۵-۶۶ .

۲ . الاسفار ، ج ۱ ، ص ۶۲ .

تعریف الکیف علیه، فیلزم- مع ما مرّ من تقدّم الموضوع علیه المستلزم للدور او التسلسل- کون الکیف اعمّ الاشياء مطلقاً، و کون الجوهر کيفاً بالذات، و کذا الكمّ و غیرهما.

قوله: «الصدق تعريف الکیف علیه» لانه هیئة قارّة لایحتاج فی تصوورها إلى اعتبار تجزّ و إضافة إلى امر خارج، و إذا لم یکن جوهرأ، لا اعتبار نعیته

و حقیقت وجود، عین تشخیص و خارجیت می باشد که در مقام تعین با معانی جوهری و عرضی متحد شده است، اتحاد متحصل با لامتحصل، وجود، با جوهر، جوهر با عرض، عرض است، ولی به عین عرضیت و جوهریت متحد با وجود. در خارج آنچه که تحقق دارد حقیقت وجود است، وجودات خاصه مثل وجود انسان مرتبه ای از مراتب اصل وجود و حقیقتی از حقایق وجودی می باشند و به اعتبار ثانی یعنی به حسب مجاز عقلی یا عرفانی حقیقت خارجی ماهیت خاصه است که از علت وجود صادر شده است. این ماهیت گاهی به وجود خارجی تحقق پیدا می نماید و گاهی به وجود ذهنی، ولی اصل وجود عین خارجیت و منشأیت اثر است.<sup>۱</sup>

شیخ الاشراق به واسطه غفلت از اصل حقیقت وجود- و این که وجود به حسب ذات، داخل مقولات جوهری و عرضی نیست، معذک در مقام فعل، مبدأ ظهور و بروز مفاهیم است و از تجلیات اصل وجود، تعینات جوهری و عرضی حاصل می شود- دچار این قبیل از هفوات شده است.

حقّ آن است که کلمات قوم، حتی شیخ الرئيس و شیخ الاشراق، در مسئله وجود و احکام آن که پایه اساسی فلسفه الهی است، متناقض است و این مسئله تا قبل از صدرالمتهالین مثل کثیری از مسائل مهم علم اعلا، درست بررسی نشده بوده است و الحق تحقیق کامل در این مسئله و بیان وجوه آن و ربط دادن با مسائل مهم، در دوره اسلامی حق صدرالمتهالین است.

إذا قالت حذام فصدقوها فإن القول ما قالت حذام

۱. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، ص ۱۸۵، تملیقه صدرالمتهالین - قدس سره.

فرضاً، فیصدق أنّه عرض لا یقبل القسمة و لا النسبة لذاته، فثبوته للموضوع فرع لثبوت الموضوع، و الوجود السابق کاللاحق، فیرد السؤال و یستلزم الدور او التسلسل کما مرّ، و یكون کیف اعمّ الاشیاء مطلقاً؛ لأنّ ما فی العین یدقق علیه مفهوم الوجود و مفهوم کیف، فتأمل، و [یلزم] کون مفهوم الجوهر کیفاً بالذات و کذا الکمّ؛ لأنّ لازم نتیجة کون الشیء اعمّ الاشیاء هو هذا، و إذا صدق الاول صدق الثاني. و فی ما فیہ.

«جواب: الجوهر و کیف و غیرهما من المقولات من اقسام الماهية و هی معان کلیة یكون جنساً و نوعاً و ذاتیة و عرضیة و الحقائق الوجودیة هویات عینیة و ذوات شخصیة غیر مندرجة تحت کلیّ ذاتی او عرضی، فالجوهر مثلاً ماهیة کلیة حقّها فی الوجود الخارجی ان لا یكون فی موضوع، و کیف ماهیة کلیة حقّها فی الوجود الخارجی ان لا یقبل القسمة و لا النسبة، و هکذا فی سائر المقولات، فسقط کون الوجود جوهرّاً او کیفاً او کما او عرضاً آخر من الاعراض».

و المراد انّ کلام السائل مردود؛ لأنّ قوله: «لیس بجوهر فیکون کیفاً» لیس بواقع؛ لانه لیس بین نفی الجوهریة و ثبوت کیفیة تلازم، و إذا وجب دخول الشیء فی أحد الاشیاء فمن انتفاء البعض یثبت البعض فهنا لیس الامر كذلك؛ لأنّ الوجود عین الخصوصية و صرف البساطة و لیس کلیّاً و لا داخليّاً فی تحته، فیکون خارجاً عن المقسم و لا یكون جوهرّاً و لا غیره من المقولات، و لا یدقق تعریف کیف و الکمّ و لا غیرهما علیه، فمن کون الوجود فی الایمان لا یلزم البطلان.

«و قد مرّ ایضاً انّ الوجود لا جنس [۱] له و لا فصل له و لا هو جنس و فصل و نوع

[۱] حکیم فرزانه آخوند ملا رضای تبریزی در حاشیة این کتاب گفته است:

«الوجه فی انّ الحقائق الوجودیة بسیطة [انه] لولاه لکان له جنس فیتصور حیثیّة ثلاثة وجوده؛ لأنّ جنسها إما ان یكون حقیقة الوجود او غیرها ای ماهیة من الماهیات، و علی الثاني إما ان

لشيء ولاعرض عام أو خاص؛ لأن هذه الامور من خواص الكليات وما هو من المعارض العامة والمفاهيم الشاملة هو معنى الموجودية المصدرية لاحقيقة الوجود، و

يكون فصلها هو الوجود أو امر آخر وكلها باطل. اما الاول - و هو ان يكون جنس الحقيقة هو الحقيقة - فللزوم مفاسد: منها ان يكون الفصل المقسم مقوماً، بيانه انه قد تقرر في الميزان ان افتقار الجنس إلى الفصل ليس في تقوّمه، والا لما أمكن ملاحظة معنى جنسي مع قطع النظر عن الفصل والتالي باطل بلاريب، بل في ان يوجد ويتحصّل بالفعل، و الفصل لابد وان يكون مفيداً لوجود الجنس لانفسه او لاجزائه و بعد هذا القول نقول: إذا كان الجنس هو حقيقة الوجود، لكان وجوده عينه؛ إذ ليس للوجود وجود زائد على نفسه فكان الفصل المفيد لوجوده مفيداً لعينه وهذا [متناف] لما عرفت من ان الفصل ليس مفيداً لعين الجنس ولا لاجزائه.<sup>۱</sup>

ترجمة كلام اين حكيم در بساطت حقيقت وجود آن است كه اگر حقيقت وجود، بسيط نباشد، بايد برای آن جنسی باشد و در صورتی كه وجود، جنس داشته باشد، سه وجه در آن متصور است، زیرا جنس حقيقت وجود، يا حقيقت وجود است يا ماهيتی از ماهيات؛ بنابر آن كه جنس، ماهيتی از ماهيات باشد، فصل آن يا وجود است يا امری ديگر غير از وجود، و همه اين شقوق باطل است. بنابر اول لازم می آيد جنس حقيقت وجود، نفس حقيقت وجود باشد، اين امر مستلزم مفاسدی است.

یکی از مفاسد، آن است كه لازم می آيد فصل مقسم، مقوم باشد.

بيان اين مطلب آن است كه در علم ميزان مقرر شده است كه افتقار جنس به فصل در تقوّم جنسی نيست، والا بايد ملاحظه معنای جنسی با قطع نظر از فصل ممكن نباشد و اين امر باطل است، بلكه احتياج جنس به فصل در تحقق خارجي است. پس بايد فصل، مفيد وجود جنس باشد نه مفيد ماهيت و نفس مفهوم جنس يا اجزای جنس؛ بعد از وضوح اين مطلب می گوييم: اگر جنس، حقيقت وجود باشد، بايد وجودش عين آن باشد، برای آن كه از برای وجود، وجود زائد بر نفس وجود نيست. پس بنابر اين، فصل، مفيد نفس ماهيت جنس می شود.

۱. بنابر نقل: بدایع الحكم، صص ۲۶۱-۲۶۲.

من قال: إنَّ الوجود عرض أراد به المفهوم العام العقلي، و كونه عرضاً أنَّه الخارج المحمول على الماهيات.

و هذا بيان لعدم ورود السؤال ايضاً؛ لأنَّ ما ثبت سابقاً دليل واضح على عدم وروده؛ لأنَّ الكيف جنس من المقولات و ما هو خارج منها بما يصدق هي عليه و ما هو من المفهومات ليس مقصودنا و هو كسائر الماهيات ليس مصداقاً بالذات لمفهوم في الاحكام الخارجية و ما هو من حقيقة الوجود. و من قال: إنَّ الوجود عرض أراد هذا و مراده أنَّ هذا المفهوم خارج عن الاشياء و شامل عليها و محمول حمل العرض و الذي مقصودنا هو ليس بعرض بل هو كما قال المصنّف:

«و ايضاً الوجود مخالف للاعراض لأنَّ وجودها في نفسها وجودها لموضوعها، و أمّا الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا وجود العرض في الموضوع [۱]، و الاعراض مفتقرة في تحققها إلى الموضوع، و الوجود لا يفتقر في تحقّقه إلى الموضوع، بل الموضوع يفتقر في تحقّقه إلى وجوده».

نسبة الوجود إلى الماهية ليست نسبة العرض إلى الموضوع؛ لأنَّ الموضوع موجود بنفسه و العرض حال فيه، و وجود العرض عين حلوله فيه، ليس

[۱] در کتاب الشواهد الربوبية، ص ۹ مصنف علامه گفته است: «والأبالي بما وجدته في كلام بعضهم حيث قال: إنَّ الوجود عرض، محتجاً بأنَّ الوجود المعلول له موضوع و كل عرض فأنه متقوم بوجوده في موضوعه و كذلك حال الوجود؛ فإنَّ وجود الإنسان متقوم بإضافته إلى الإنسان و وجود زيد متقوم بإضافته إلى زيد لا كما يكون الشيء في مكان، ثم يعرض له الإضافة من خارج».

ازمطاری کلمات گذشته و آینده به خوبی معلوم خواهد شد که وجود نه جوهر است و نه عرض، با ماهیات در ذهن و خارج متحد است و بین دو مفهومی که در خارج متحد باشند، قابلیت و مقبولیت، عروض، تقدم و تأخر فقط در نشئی عقل آن هم موطن تحلیل ذهنی و تعمّل عقلی است.

وجود العرض وجوداً الموضوع، بل وجوده للموضوع و مفتقر إلى الموضوع و الموضوع من جملة الشخصّات و ليس هذه الاحوال للوجود بالنسبة إلى الماهية و للماهية بالنسبة إلى الوجود بل بالعكس، فظهر أنّ الوجود ليس من الاعراض، و تخصيص المخالفة بالاعراض و بيانها لأنّ السائل قال في السؤال: «لو كان الوجود في الاعيان و ليس بجوهر» أي و الحال أنّه ليس بجوهر؛ لتوهم النعتية فيه و في الأوّل اجاب بالجواب العام، و على ما ذكرناه كان هذا ايضاً جواباً تاماً.

«و الحق أنّ وجود الجوهر، جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لاجوهرية أخرى، و وجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض لابعرضية أخرى، كما علمت الحال بين الماهية و الوجود».

إنّ الوجود لاعروض له للماهية في نفس الامر، بل في الاعتبار الذهني بحسب التحليل العقلي جوهرية و عرضية من احكام الماهية. احكام الماهية من الجوهر و العرض تثبت للوجود بالحقيقة و بالعرض؛ لعلاقة الاتحاد كما أنّ احكامه تثبت لها كذلك، و إثبات احكام شيء لشيء آخر بلا علاقة لا يجوز، و إذا كانت العلاقة هو الاتحاد صحيح صادق بالحقيقة، و إذا كانت غير الاتحاد صحيح بالمجاز، و قال: «بعين جوهرية و عرضية» إشعار بأنّ الوسطة كانت واسطة في العروض.

«سؤال: إذا كان الوجود موجوداً للماهية، فله نسبة إليها و للنسبة ايضاً وجود [١]

[١] اين سؤال به عينه در حکمة الاشراق<sup>١</sup> موجود است، گویا صدر المتألهين عين اشکالات صاحب حکمة الاشراق و مطارحات را ذکر نکرده است. بعضی از سئوالات به صورت دو سؤال و بعضی دیگر از سئوالات را تلخیص و صورت بعضی از سئوالات را عوض کرده

و حیثیث فلوجود النسبة نسبة إلى النسبة و هكذا الكلام في وجود النسبة للنسبة فيتسلسل<sup>۱</sup>.

هذا مبني على زيادة الوجود على الماهية في الخارج و يكون كالاعراض و يكون داخلاً في ثبوت الشيء للشيء و ليس كذلك كما قال الشيخ الرئيس: الوجود عرض لا كالاعراض [۱]؛ لأن الاعراض متشخصة بالموضوع،

است. یکی از اشکالات دیگر بر اصالت وجود این است: «إن الوجود لو كان في الاعيان لكان قائماً بالماهية، فقيامه إمّا بالماهية الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها او بالماهية المعدومة، فيلزم اجتماع التقيضين، او بالماهية المجردة عن الوجود و العدم، فيلزم ارتفاع التقيضين»<sup>۱</sup> در اسفار شكال را ابن طور ذکر کرده است: «إذا كان الوجود للماهية وصفاً زائداً عليها في الاعيان، فله نسبة إليها و للنسبة وجود و لوجود النسبة نسبة إلى النسبة، و هكذا فيتسلسل إلى غير النهاية»<sup>۲</sup>.

در حواشی بر حکمة الاشراق جواب داده است: «إن هذه النسبة غير موجودة في الخارج إنما الموجود في الخارج امر واحد من غير تركيب فيه من الجزئين و نسبة بينهما او بين عارض و معروض، إلا أن للعقل ان يحلل الموجود العيني إلى حقيقة الوجود و معنى آخر هو المسمى بالماهية، و ينسب أحدهما إلى الآخر، فحصول النسبة بين الوجود و للمهية إنما يتحقق في الذهن دون الخارج؛ لاتحادهما فيه، ثم إذا عاد النظر إلى وجود هذه النسبة العقلية و ماهيتها بعد تحليل العقل إياهما، حصل نسبة أخرى، و الكلام فيه كالکلام في الاول، لكن مثل هذا التسلسل - لكونه في الأمور الاعتبارية - ينقطع بانقطاع اعتبار العقل إياها»<sup>۳</sup>.

[۱] شیخ فلاسفة اسلام در تعلیقات - بنا به نقل صاحب اسفار مؤلف متن این کتاب - گفته است: «وجود الاعراض في نفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى أن العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً للبح»<sup>۴</sup>.

۱. التلویحات ضمن همان، ج ۱، ص ۲۳. و ر. ک.: الأسفار، ج ۱، ص ۵۸.

۲. التلویحات ضمن همان، ج ۱، صص ۲۳-۲۴. الأسفار، ج ۱، ص ۶۱.

۳. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۶، تعلیقه صدر المظالمین - قدس سره -.

۴. الأسفار، ج ۱، صص ۴۶-۴۸؛ الشواهد الربوبية، ص ۱۲.

و الوجود مشخصُ الماهية كما قال المصنف :

«والجواب : ما مرّ من الكلام يكفي لاندفاعه ؛ إذا الوجود عين الماهية خارجاً  
وغيرها ذهنًا ، فلانسبة بينهما إلا بحسب الاعتبار العقلي وعند الاعتبار يكون للنسبة  
وجود هو عينها بالذات ، غيرها بحسب الاعتبار ، و مثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع  
الاعتبار العقلي وستعلم كيفية الارتباط بينهما بحسب حالهما عند التحليل .»

ليس مراد المصنف أنّ الوجود عين الماهية بحسب المفهوم و في كل ماهية  
عينها حتى يكون الوجود مشتركاً لفظياً كما هو مذهب البعض [١] ، بل المراد  
أنّ الوجود عين الماهية من حيث التحقق و تحققهما واحد و بينهما نحو  
من الاتحاد ولا يوجد لهذه النسبة متسبان في الخارج ؛ فكيف يتحقق النسبة  
بدونهما ، فوقع النسبة كان بعد وقوع المتسبين و هو بحسب الاعتبار و في  
ظرف التحليل ؛ و التسلسل إذا كان بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه أيضاً  
فلا حرج .

### «المشعر الخامس: في كيفية اتصاف الماهية بالوجود»

ولعلك تعود و تقول : لو كان للوجود افراد في الخارج سوى الحصص ، لكان ثبوت  
فرد منه للماهية نزعاً على ثبوتها بناءً على القاعدة المشهورة ، فيكون لها ثبوت قبل  
ثبوتها كما مرّ .

ليس مراد المصنف هنا من اتصاف الماهية بالوجود أنّ أثر الجاعل هو  
الاتصاف كما قلنا : هذا مذهب البعض ، بل المراد أنّ حمل الوجود على  
الماهية و اتصافها بالوجود سواء كان أثر الجاعل بالذات و بالحقيقة هو الوجود

[١] هو ابو الحسن الاشعري . راجع ص ٨٠ من الكتاب الحاضر .

او الماهیه او اتصاف الماهیه بالوجود، و علی ای حال صارت الماهیه متّصفه بالوجود و يقال: الشيء موجود، و معناه كون الشيء متّصفاً بالوجود و متحدّاً معه في الخارج. و إذا كان الوجود أمراً عينياً و اثرّاً للجاعل و مع هذا كان صفة للماهیه و ثابتاً لها، فاتصافها به کیف هو؟

قوله: «لو كان للوجود فرد في الخارج سوى الحصص» يعني لو كان للوجود فرد حقيقي - لا ان يطلق الفرد على الحصّة مجازاً - لكان ثبوت هذا الفرد للماهیه بعد ثبوت الماهیه بناءً علی القاعدة لكان قبل الثبوت ثبوت.

«فاعلم أنّه لا خصوصية لورود هذا الكلام على عينية الوجود، بل وروده على انتزاعية الوجود اشکلی؛ لأنّ الوجود عين الماهیه، علی تقدیر العينية، فلم يكن بينهما اتصاف بالحقیقة و غيرها».

لأنّ بین الوجود و الماهیه في الخارج نوعاً من الاتحاد [۱] ولا يتحقق

[۱] مصنف علامه روی قواعد مفصلی که اختصاص به خود او دارد، از این قبیل اشکالات به سهولت جواب داده است، جوابی را که در این کتاب ذکر کرده است، به طور مکرر در کتب دیگر خود از قبیل اسفار، ج ۱ صص ۴۳-۴۴ و ۵۶-۵۸. و رساله اتصاف ماهیت به وجود (رسائل چاپ قدیم تهران، ص ۱۱۰) و در الشواهد الربوبية، صص ۱۰-۱۴ و بعضی دیگر از کتب نفیس خود نیز متعرض شده است. جواب از این اشکال مبتنی بر مقدماتی است که به طور اجمال در این تعلیقه بیان می شود.

مقدمه اول: آن که: بنا بر اصالت وجود شئیت هر مفهومی به وجود خاص آن مفهوم است و لا غیر و آنچه که در خارج، مبدأ اثر است، نفس وجودات خاصه خارجی می باشد و اصل حقیقت وجود دارای مراتب است؛ اصل حقیقت، صرف و مستغنی از علت و غیر متوقف بر غیر است. معنای موجودات امکانی صاحب ماهیت آن است که مصداق مفاهیم کلیه ای هستند که از آنها به ماهیت تعبیر می شود و عقل در هنگام مقایسه وجودی با وجودی از آن وجودات به آن مفاهیم اسم می برد و معنای انسان یا ملک موجود است آن است که وجودی از وجودات محدود به اعتبار حد و نفاد، مصداق مفهوم کلی انسان یا ملک است اصل

الاتصاف إلا بعد التحليل في الذهن، وليس في الخارج مغايرة بحسب التحقق، و مناط الاتصاف و معناه هو تحقق الشيء لشيء، وإذا لم يكن في الخارج شيان فلا اتصاف، و أمّا في الذهن، فبعد التحليل و بالاعتبار فلا يلزم الفساد كما مرّ.

مصدق، متشخص بالذات و موجود بالحقیقه است؛ و مفهوم کلی به تبع آن مصداق، به وجود منتسب است، ولی بالعرض، چون مفهوم وجود در ذات ماهیت داخل نیست و اصلاً تحقق و ثبات این مفهوم کلی به حسب واقع فرع بر صدور وجود خاص از علت فیاض وجود است نه آن که وجود از برای ماهیت، حقیقتاً ثابت باشد، الا بالمجاز و العرض. وجود خاص، هم مصداق مفهوم کلی وجود است و هم مصداق ماهیت کلی که دارای جنس و فصل است.

مقدمه دوم: آن که بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و یا بنابر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، چون ترکیب وجود با ماهیت اتحادی است (اتحاد مفهوم لامتحصل با عنوان متحصل) مفاد قضیه «زید موجود» ثبوت شیء است نه ثبوت چیزی برای چیزی. در مفاد هلیت بسیطه که ثبوت الشيء باشد قاعده فرعی اصلاً جاری نیست و تخصصاً خارج است نه آن که داخل باشد و مستثنی شود. در این قبیل از قضایا (هلیت بسیطه) موضوع و محمول و رابطه که اجزای قضیه اند، به حسب عقل و تحلیل ذهنی سه جزء متغایر لحاظ می شوند، ولی به اعتبار مصداق و حمل شایع یک حقیقت در خارج بیشتر موجود نیست که اسم آن انسان یا شجر یا حجر است و اگر موضوع و محمول غیر وجود باشد، مثل «الانسان کاتب»، احتیاج به وجود رابط دارد، ولی در مثل «زید موجود» احتیاج به رابط نیست. محققان از حکما متوجه این قبیل از تحقیقات بوده اند که متأخرین از آن غفلت داشته اند. شیخ در تعلیقات فرموده است: «فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض و الجسم في كونه أبيض، لأن الأبيض لا يكفي فيه البياض»<sup>۱</sup> در اسفار و سایر کتب ملاصدرا، این قبیل از کلمات از شیخ و بهمنیار و خواجه نقل شده است.

۱. الأسفار، ج ۲، ص ۲۸؛ الشواهد الربوبية، ص ۱۲.

«علی هذا التقدير فيكون وصفاً لها، فيشكل كيفية الاتصاف؛ لأن اتصاف الماهية بالوجود على تقدير أن يراد به الكون المصدري مصداقها نفس الماهية، و الماهية بأي اعتبار أخذت كان لها كون مصدري، فلا يتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ما إذا كان الوجود أمراً حقيقياً و للماهية محصلاً عقلياً غير وجودها».

لأنه على تقدير انتزاعية الوجود كانت الماهية عينية ولا يجوز أن يكون الاتحاد بينهما بالحقيقة، فرود السؤال اظهر، و تحقيق كيفية الاتصاف اشكل، ولا مزيد على ما فصله المصنف.

«لكن الحق الحقيقي بالتحقيق أن الوجود - سواء كان عينياً أو عقلياً - نفس ثبوت الماهية و وجودها، لاثبوت الشيء او وجوده لها و بين المعنيين فرق واضح».

و الوجود هو تحقق الماهية و ثبوتها و ما به يتحقق، و هذا سبب الوهم للبعض بأنه ليس للوجود افراد سوى الحصص؛ لزعمهم أن امتياز الوجودات على هذا كان بالإضافة فليست إلا الحصص، فيُدفع الوهم بالتدبر في مراتب العدد.

مقدمه سوم: آن که در عوارض وجودی نظیر عروض بیاض و سواد به جسم و عروض علم و اراده به نفس انسان، باید معروض، وجوداً مقدم بر عارض باشد، چون مبدأ حصول عرض و تحقق و ظهور خارجی آن، ذات جوهر است، و عرض از حاق وجود خارجی جوهر منبث است. البته در این موارد قاعده فرعی جاری و بلکه می توان گفت مورد قاعده فرعی است، اما در «زید موجود یا الإنسان حیوان» که مفاد آن ثبوت شیء است و عرض یا عروض تحلیلی و به اصطلاح، عارض ماهیت است، چون عارض و معروض تغایر اعتباری دارند و در خارج یک وجود بیشتر تحقق ندارد و به یک وجود موجودند، قاعده فرعی جاری نیست و اجرای قاعده فرعی مستلزم خلف و تناقض است و به حسب واقع نه عروضی و نه معروضی و نه عرضی در کار است، جمهور به واسطه غفلت از این دقایق، دچار تکلفات و تعسفات بارد شده اند.

«والذي يجري فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت الشيء لشيء لا ثبوت شيء لنفسه فقط؛ فقولنا: زيد موجود [۱] كقولنا: زيد زيد، فلا يجري فيه القاعدة الفرعية [۲].

و كان إطلاق الاتصاف بين الماهية والوجود من باب التوسّع؛ لأنّ الاتصاف كان بين الشيء و شيء بحسب الحقيقة و معناه العروض لكنّ الاتصاف قد يطلق بالمعنى الأعمّ من العروض والاتحاد، وهنا المراد من الاتصاف الاتحاد من حيث التحقق و القاعدة الفرعية تقتضي شيئين متغايرين بحسب التحقق والوجود، و نسبة الوجود و الماهية خارج عن هذا.

«و الجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة، وقموا فيما وقموا من الاضطراب و تشبّوا في الأبواب؛ فتارة خصّصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية [۳] بما سوى صفة الوجود».

[۱] استاد مصنف علامه، سيد محقق داماد (قده) از اشكال قاعده فرعى به همان نحوه مصنف جواب داده، پاسخ داده است. در قبسات گفته است: «اما انت من المتبصرين بما قد تلونا» عليك في سائر كتبنا أنّ وجود الشيء في أيّ ظرف و وعاء كان هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف لا حقوقاً امرئاً به و انضمامه إليه و إلا لرجع الهل البسيط إلى الهل المركّب و كان ثبوت الشيء في نفسه، هو ثبوت شيء لشيء، و من يحسب وجود الماهية صفائاً من الاوصاف العينية او امرأماً من الأمور الذهنية وراء مفهوم الموجودية المصدرية، فليس من اهل استحقاق المخاطبة إلخ»<sup>۱</sup> مطالب سيد داماد (ره) در اين «ومضة» صريح در اعتباريت وجود و اصالت ماهيت است.

[۲] فلا مجال هاهنا للفرعية (خ ل د - ط).

[۳] چون بنا بر اتفاق همه حکما و محققان ماهيت قبل از وجود، تحصیل و تعین ندارد و تا از ماهيت انتزاع وجود نشود، معدوم صرف است و بدون لحاظ وجود، ولو وجود انتزاعی اعتباری، از برای ماهيت مرتبه ای تعقل نمی شود و از طرفی موصوف بايد مقدم بر صفت

و منهم الإمام الرازي ولا يبالى لغاية الاضطراب ان يستثنى القواعد العقلية، ولا يلاحظ أن القاعدة إذا كانت مبنية على البرهان و دليلها كان تاماً

باشد و روى قاعده مشهور «ثبوت شيء لشيء او انصافه به او عروضه له متفرع على وجود مثبت له»، در کیفیت ثبوت وجود از برای ماهیت اختلاف کرده اند و بدیهی است از برای ماهیت قبل از وجود، وجودی نمی باشد. فخر رازی به حسب عادت منکر کلیت قاعده عقلی شده است،<sup>۱</sup> در حالتی که قاعده عقلی قبول تخصیص نمی نماید؛ صریحاً گفته است: وجود از این قاعده کلی مستثنی شده است.

برخی گمان نموده اند انصاف ماهیت به وجود خارجی در ذهن است، چون عروض وجود به ماهیت عروض تحلیلی است و عروض خارجی نمی باشد.<sup>۲</sup>

بنا به زعم این قائل، قضیه «زید موجود» قضیه ذهنی است، لذا انصاف ماهیت به وجود به اعتبار عروض ذهنی وجود به ماهیت است. این خود واضح است که «زید موجود» بلکه هر قضیه ای که مفاد آن ثبوت شیء و مدلول هلیت بسیطه است، قضیه ذهنی نیست، چون قضیه ذهنی، قضیه ای را گویند که وجود ذهنی در عروض محمول به موضوع و انصاف مدخلیت دارد، مثل قضیه «الحيوان جنس» یا «الإنسان نوع»، قضایای ذهنی قضایایی هستند که ظرف عروض و انصاف هر دو در ذهن است.

بعضی دیگر گمان کرده اند<sup>۳</sup> ثبوت وجود خارجی برای ماهیت فرع بر وجود ماهیت در ظرف ذهن است نه در خارج، در مثل «زید موجود» اگر چه قضیه، خارجی است، ولی انصاف ماهیت به وجود فرع بر وجود مثبت له (ماهیت) در ذهن است تا این که قضیه، قضیه ذهنی نشود و استثنای در قاعده عقلی لازم نیاید.

لازمة این قول، تسلسل و تحقق وجود ماهیت واحده مرات غیر متناهی است.

۱. المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۱۶۴. و ر. ك: الأسفار، ج ۱، ص ۴۳، تعلیقه حکیم سبزواری - قدس سره؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۱۵.

۲. قابل به این قول، بنابر نقل حکیم سبزواری - قدس سره - سیّد المدقّقین است. ر. ك: الأسفار، ج ۱، ص ۱۴۴ تعلیقه حکیم سبزواری - قدس سره -؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۱۵.

۳. مراد محقق لاهیجی - قدس سره - است. ر. ك: شوارق الالهام، ص ۱۲۵.

كيف يُخرج البعض؟! ولو لم يكن لها دليل أولم يكن تاماً، فالواجب إجراء الكلام فيه.

«وتارةً هربوا عنها وانتقلوا إلى الاستلزام [۱] بدل الفرعية، وتارةً أنكروا

[۱] محقق دوانی در حواشی قدیم بر تجرید گفته است: «الحق أن ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له لا أنه متفرع عليه». <sup>۱</sup> ملا جلال معتقد است که اتصاف هیولی به صورت نیز مورد نقض قاعدة فرعی است، چون دوانی نحوه ارتباط وجود با ماهیت و کیفیت اتصاف ماهیت به وجود و عروض وجود به ماهیت را کاملاً تعقل ننموده است، از قاعدة فرعی به استلزام عدول نموده است.

به طور کلی از شرایط عروض عارضی نسبت به معروض، آن است که معروض در مرتبه ذات از عرض خالی بوده و عرض به واسطه لحوق به معروض، منشأ تحقق اتصاف گردد و چون ماهیت در جمیع اطوار وجودی و انتهای تحصیل، از وجود خالی نیست، بلکه تقرر ماهوی هم به نظر تحقیق، نحوی از وجود است. <sup>۲</sup>

وجود با ماهیت به اعتبار ذوق صریح عرفانی مغایرت ندارد و تغایر، به حسب حکمت متعارفه منشاء می باشد، «و اما عند اهل التحقيق الواصلين بحقيقة العرفان والصاعدين على درجة الايقان النافذين شهودهم في حاق الاعيان. ان المهية ليست بمغايرة للوجود». أدلة متداول در مسفورات قوم اثبات می نماید که وجود، زاید بر ماهیات است به اعتبار بعضی از نشأت وجودی نه به طور مطلق. حضرت ذات (حقیقت وجود) به اعتبار تجلی و شمول و سریان فعلی، مبدأ ظهور مفاهیم و اعیان در جمیع اطوار و اکوان می باشد، حتی سعه نور وجود و عنایت فیض حق به وجهی شامل اعدام و ملکات نیز شده است. برهان براین

۱. شرح تجرید المقالات، ص ۵۹، حاشیه دوانی؛ رسائل صدر المشاکلین، رسالة انصاف الماهية بالوجود، ص ۱۱۱؛ شوارق الالهام، ص ۱۱۲۵؛ الأسفار، ج ۱، ص ۲۴؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۱۴.

۲. لذا عرفاً اعیان ثابته را وجودات خاصه علمی دانسته اند. عارف قیصری (قدس) در مقدمه بر قصورص الحکم شیخ اکبر (ره) گفته است: «للماهیات کلها وجودات خاصه علمیه، لانها لیست ثابتة فی الخارج منفکة عن الوجود الخارجی لیلزم الواسطة بین الموجود والمعلوم ... و کل ما فی العقل من الصور فائضة من الحق، و فیض الشيء من غیره مسبوق بملحه به، فهي ثابتة فی علمه تعالی». و. ک.؛ شرح قصورص الحکم، ص ۶۶.

ثبوت الوجود اصلاً، لاذهنأ ولا عیناً قائلین: إنه مجرد اعتبار الوهم الکاذب و اختراعه؛ لأنّ مناط صلق المشتق المتحد مع الشيء لاقیام مبدأ الاشتقاق؛ لأنّ مفهوم المشتق کالکاتب و الابيض امر بسیط یعبّر عنه بـ «دبیر» و «سفید»، فکون شيء موجوداً عبارة عن اتحاد مع مفهوم الموجود لاقیام الوجود به قیاماً حقیقیّاً أو انتزاعیّاً ولا یحتاج إلى وجوده اصلاً.

مطلب آن است که واسطه بین وجود و عدم معقول نیست و ماهیات خاصه به حمل شایع صناعتی از دایره وجود خارج نیستند. علاوه بر این، ماهیات خاصه، مظاهر وجودات خاصه اند، یعنی مبدأ ظهور ماهیت، وجود خاص است و مقام ذات وجود از هر قیدی معراست. وجودات خاصه مظهر اعیان ثابته<sup>۱</sup> و حقایق علمیه اند که آن حقایق، مظاهر اسما و صفات حق اند و اسما و صفات مظهر ذات احدیت می باشند و چون اصل ذات از سنخ وجود، بلکه اصل حقیقت وجود است، مظهر باید از سنخ ظاهر باشد؛ النهایه وجود، مظاهر مختلفی دارد. مفاهیم و ماهیات اضعف مراتب وجودند به نحوی که عقل جزئی مشوب به وهم، آنها را مقابل وجود قرار داده و با وجود مقایسه می نماید، ولی به نظر تحقیق ماهیات، مُفاض از مبادی عالیه و از فیوضات و تجلیات حق اند، «فیض الشيء إنما هو من سنخه». معنی عروض وجود به ماهیت عروض بعضی از مراتب وجود به بعضی دیگر از مراتب است. صدر المتألهین در اسفار، ج ۱، صص ۲۴۷-۲۴۸ در بحث زیادتی وجود بر ماهیت این بحث را متعرض شده و مطلب را نحوی تقریر کرده است که خالی از مناقشه نیست، کما این که کلام محقق سبزواری هم در تقریر مطلب اسفار، خالی از مناقشات نمی باشد. چون این مسئله ربطی به این که وجود هر ماهیتی «به حسب مفهوم»، عین آن ماهیت است، ندارد.

۱. ر. ک: شرح فصوص الحکم، ص ۶۷: «وبقدر ظهور نور الوجود یظهر تلك الماهیات و لوازمها تارة فی الذهن و تارة فی الخارج الخ». تعلیقات حکیم محقق و عارف کامل، آقامیرزا مهدی آشتیانی (قده) بر شرح منظومه، منطق، ص ۱۷۲-۱۷۳: «اللهم فی الاعیان الثابتة و الصور العلمیة الإلهیة من حیث وجودها ینبع وجود الحق و استقرارها فی عرش مکیں اللاهوت عند باری الجبروت، لأنّ سعتها بسعة وجود الحق لا من حیث کونها حقیقة العالم».

و اعتبار الذهن إذا لم يطابق نفس الامر كان كادباً. قال في الاسفار [۱]:  
«ولا يخفى على المتفطن أنّ بين كلامه و بين ما حقّقناه نحواً من الموافقة و إنّ  
كان بينهما نحواً من المخالفة ايضاً».

و هذه المخالفة سبب للموافقة، فتدبّر، أمّا اتحاد الوجود مع المهيّة فهو ممّا فيه  
جهّة الموافقة؛ لأنّه لا اثنينيّة بينهما على المذهبين، و المخالفة أنّ الوجود عنده  
اعتباري و عند المصنّف امر حقيقي، بذاته وجود و موجود.

و آورد عليه معاصره بعض الإيراد، و أجاب هو عنه، و لا يحصل منها  
الكلام الحقّ، و مناط صدق المشتقّ عنده في القضية اتحاد الموضوع مع مفهوم  
المحمول مطلقاً، و هذا في الواجب كيف يجوز؟ ظاهر هذا الكلام جراءة في  
الإسلام، و القائل صاحب الفضل الاتمّ و الإيمان لا يحكم كيف يريد الظاهر؟  
بل يشاهد بالنور الباهر ما هو الحقّ من معنى دقيق تعمّر تفسيره بالفاظ ظاهرة  
واضحة، فوقع فيما وقع كما قال المصنّف:

«فالواجب عند هذا القائل [۲] عين مفهوم الموجود لاعتين الوجود و كذا

[۱] همان، ج ۱، ص ۶۰؛ مصنف علامه قائل است که از برای ماهیت فرد واقعی موجود  
نیست. سید المدققین قائل است که وجود، اعتباری صرف است و دارای فرد نیست،  
مطلقاً، چه در ذهن و چه در خارج.

[۲] قائل به این کلام، سید المدققین است،<sup>۱</sup> سید چون وجود را مطلقاً امر اعتباری می داند، از  
برای آن هیچ فردی در هیچ موطنی از موطن قائل نیست. البته بنابر اعتباریت وجود بهترین  
قول همین است. صدر المتألهین همین حرف را در ماهیت می زند و ماهیت را مطلقاً امری  
اعتباری می داند، مصداق حمل بنابر این طریقه در مثل «زید قائم» نفس ماهیت زید است،  
بدون آن که از وجود در خارج بلکه ذهن عین و اثری باشد. این بیان خالی از مناقشات  
نمی باشد، چون ثبوت چیزی برای چیزی چه در انتزاعیات ذهنی و چه در اعراض

الممكن الموجود، و كذا في جميع الانصافات و الفرق بين الذاتي و العرضي من المشتق عنده ليس بكون الاتحاد في الوجود الذي هو مناط الحمل عندنا في الذاتيات بالذات و في العرضيات بالعرض؛ إذ لا وجود عنده، بل بأن المفهوم الذاتي هو الذي يقع في جواب ما هو و العرضي هو الذي لم يقع فيه و هذا كله من التعمّات.

لأنه إذا لا وجود فكيف يفرق و يجمع بين مفهوم و مفهوم؟! و بما يصحّ أن يقال: هذا يقع في جواب ما هو و هذا لم يقع، و الماهيات كلّها من حيث المعنى المتخالفات لافرق بينهما بوجه يصحّ هذا الفرق و الفرق بين الواجب و الممكن؟ كما قيل [۱]: إنّ الواجب عين مفهوم الموجود و بما هو موجود، و الممكن الموجود شيء موجود، و مناط صدق هذا إذ لا وجود فإذا أهما مترادفان او متخالفان؟ و على الثاني لاتحاد و على الأوّل لافرق بين مفهوم الموجود في الواجب و الممكن، إلا أن يكون الاشتراك لفظياً كما قيل في

انضمامی، فرع بر ثبوت موضوع در ظرف اتصاف است، بدون استثنای وصفی و عرضی، و اما این که بعضی<sup>۱</sup>، ملاک موجودیت ماهیت را به انتساب به وجود حقیقی دانسته اند و گفته اند: وجود، جزئی حقیقی و موجود، مفهوم کلی است و مفهوم کلی موجود بر وجود جزئی و ماهیات صادق است و معیار صدق، آن است که بر ماهیت، اثر مترتب شود، نقل کلام می شود در کیفیت اتصاف ماهیت به انتسابی که ملاک موجودیت ماهیات است. ثبوت انتساب مذکور برای ماهیت، چون نسبت، بین ماهیت و وجود واجبی می باشد، فرع بر ثبوت ماهیت قبل از اتصاف و انتساب است، محتاج به انتساب دیگری است. خلاصه کلام آن که موجودیت ماهیت اگر عبارت از این انتساب باشد، ماهیت در اتصاف به انتساب محتاج به موجودیت دیگری است و هكذا يلزم التسلسل.

[۱] القائل هو سيّد المدققين راجع: الأسفار، ج ۶، ص ۸۲.

۱. مراد محقق دوانی است. ر. ك: الأسفار، ج ۶، ص ۶۵؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۲۵.

الوجود حتّى قال عالم من ذوي الالباب [۱]: إطلاق الوجود المطلق على

[۱] قائل به این قول شاید فاضل محقق قاضی سعید قمی باشد که در شرح توحید شیخ صدوق - قدس الله روحه - (چاپ سنگی، ص ۶۰) گفته است: «فالعينية هذر من الكلام لا طائل تحته فبطل ما يقولون من أنّ الصفات بحسب المفهوم وإن كانت غير الذات، إلا أنّها بحسب الوجود ليست أمراً وراء الذات أي أنّ ذاته الاحدية هي بعينها صفاته الذاتية. و نعمري إنّ هذا القول إنّما نشأ من سوء فهم القوم بالوجود والشيئية، وإلا فالقول بكون هذا المفهوم غير ذلك المفهوم مع كونهما متحدین في الوجود متناقض و نقول قولاً كلياً: إنّ القوم زعموا أنّ الوجود و العلم و الحياة أمور مشتركة عرفية مقولة بالتشكيك على افرادها من الوجود الواجبي و العلم العيني و يقولون: إنّ الذي هو ذات الباري من افراد تلك العرضيات.<sup>۱</sup> خلاصة اشکالات او یکی ابطال قول محققین است که گفته اند: صفات حق به اعتبار مفهوم اختلاف دارند، ولی به اعتبار وجود خارجی با ذات مقدسه حق متحدند. و دیگر آن که وجود و علم و قدرت مشترک لفظی می باشند.

جميع صفات کمالی از علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر، عین ذات حق می باشند و معنای عینیت این نیست که صفات به حسب معنی و مفهوم متحد باشند، تا آن که مفهوم علم و قدرت و سایر صفات مترادف باشند؛ بلکه جميع صفات حق تعالی با تغایر مفهومی به وجود واحد موجودند و وجودش وجودی است که از او مفاهیم متعدد، انتزاع می شود. از قبیل علم و قدرت و اراده و سایر صفات. سرّ این مطلب آن است که حق تعالی جامع جميع کمالات و منبع جميع خیرات است و هر کمالی در خارج از آن ذات کروی و جهات، منبعث است.

آنچه از نعمت جلال آمد و از وصف جمال

همه در روی نکوی نسو مصور بینم

چنین وجودی که جامع جميع کمالات بوده باشد، وجودی است صرف و مطلق و عاری از

۱. عبارت مذکور در کتاب شرح الاربعین قاضی سعید - قدس سره -، صص ۹۱-۹۲، باندک اختلاف آمده است. برای توضیح بیشتر رجوع شود به: قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۱، صص ۱۱۳-۱۲۲؛ و ج ۲، صص ۱۰۷-۱۱۳.

الواجب ليس بصواب؛ لآنه على الاشتراك معنى لا يصدق أنه شيء

جميع قیودی که به وجود، حد می دهد، آن حقیقت، در امر معین محصور نمی باشد و معنای عینیت صفات آن است که صفات متعدد، در ذات حق، تمیز واقعی و نفس الامری ندارند، بلکه وجود واحد، مجمع جمیع این صفات است، وجود واحد علم و قدرت و اراده است، به نحوی که علمش عین قدرت و اراده عین هر دو می باشد (مصدقانه مفهوم)، عدم تعقل این معنی و غفلت از سر حقیقت وجود، اشاعره و معتزله را به اشتباه عجیبی انداخته است که اشاعره صفات را زاید و معتزله از مقام ذات نفی صفات کرده اند و قائل به نیابت شده اند.

در حقیقت حق، جمیع اسمای متقابل و اسمای لطفی و قهری و عشقی و ذلی به وجود واحد موجودند و ظهورات مظاهر متباین مختلف از سعدا و اشقیا به واسطه ظهور و تجلی اسمای حق می باشد.

این که حکما فرموده اند: صفات حق عین ذات او است، یعنی به حسب خارج نه به حسب مفهوم. حقیقت حق تعالی وجودی است که منشأ جمیع مفاهیم حاکی از کمال است، چون وجود هر چه تامتر و سعه و اطلاق آن کاملتر باشد، مجمعیّت آن برای انتزاع مفاهیم و معانی، تامتر خواهد بود و تصور حقیقت مراتب جوهر از جسم و شجر و حیوان و انسان ما را به سر حقیقت وجود آگاه می سازد که تمام معانی موجود به نحو تفریق در جسم و شجر و حیوان، در وجود انسان جمع است، با آن که این مفاهیم به حسب معنی مختلفند. در ذیل کلام خود تصریح کرده است<sup>۱</sup> به این که صفات ثبوتی مثل علم و قدرت و اراده به معانی سلبی برمی گردد، حق عالم است یعنی جاهل نیست. اگر مراد این قائل آن است که ما از علم و قدرت مثلاً معنای صحیحی نمی فهمیم این کذب است، زیرا این مفاهیم از مفاهیم واضح می باشند و علم به معنای انکشاف در مقابل جهل است، البته علم که انکشاف باشد، ملازم است با فقدان جهل ولیکن مفهوم علم ملازم با فقدان جهل نمی باشد. النهایه مصداق این مفاهیم نظیر مصداق وجود، به شدت و ضعف و کمال و نقص اختلاف دارند، مثلاً علم در حق تعالی واجب و اصل و در ممکنات فرعی و ظلی می باشد، نه آن که علم ممکن

۱. ر. ک: قاضی سعید، شرح الأربعین، ص ۲۹.

با علم حق دو سنخ مبین باشند و عدم فرق و خلط بین مفهوم و مصداق، قائل را به اشتباه انداخته است.

بعد فرموده است: «إنهم يقولون: هذا الوجود العام البديهي من الأمور الاعتبارية وله أفراد في الخارج واحد منها وجود الواجب. و يقولون: صدق العام على أفراده عرضي و لذا لم يُعرف حقيقة الواجب. فنقول: قد بطلنا كون الوجود من الأمور الاعتبارية حيث أبطلنا الاعتباريات و القول بالوجود الذهني. و ثانياً القول بأن للوجود افراداً باطل؛ لأن الفرد هو الحقيقة الكلية مع قيد؛ لأن الكلية من عوارض الشيئية، و الوجود مقابل لها، مساوق لآياها»<sup>۱</sup>.

چون وجود به حسب مفهوم ايسط البساط است و از سنخ ماهيت نمی باشد، حقیقت وجود نه جنس دارد و نه فصل و نه عرض عام است و نه عرض خاص، این وجود عنوانی هم صدقش بر معنوی خود که وجودات خاصه باشد، موجب ترکیب وجود خاص نمی شود، چون صدق عرض عام بر خارجیات موجب ترکیب نیست و مفاهیمی که از سنخ ماهیاتند، ملازم با ترکیب و تحدیدند.

و این که گفته می شود: وجود مثلاً در حق تعالی عین ذات و در ممکنات زاید است، معنایش آن است که اگر به فرض محال حقیقت حق در ذهنی از اذهان حاصل شود، وجود از عین ذات او انتزاع می شود.

قاضی سعید (ره) در ذیل کلمات خود که نقلش موجب تطویل است، وجود را مشترك لفظی دانسته است و از برای وجود مفهوم عام بدیهی صادق بر خارجیات از واجب و ممکن، فردی قائل نیست، کما این که علم و قدرت و سایر صفات را هم مشترك لفظی می داند.<sup>۲</sup>

در ذیل کلام خود گفته است: «غاية ما في الباب لاجل أن يستخلص من مفاصد زيادة الوجود و موانع كونه تعالى شيئاً ذا وجود، صح القول بأنه موجود لا كالوجودات و شيء لا كالاشياء، و من این انحصار القول بكونه سبحانه تعالى وجوداً، من این اظهر أنه وجود مع

۱. قاضی سعید، شرح الأربعین، ص ۹۳ با اندکی اختلاف.

۲. همان، صص ۹۴-۱۰۰.

أنه لم يرد في الاخبار والآثار إطلاق لفظ الوجود عليه<sup>۱</sup>.

خلط بین مفهوم وجود و حقیقت خارجی و مصداق وجود، قائل را در غلط انداخته است. در اخبار و آیات، لفظ «کائن» و «حاصل» و سایر الفاظ مترادف با وجود بلکه موجود به حق تعالی اطلاق شده است، و این که در روایات وارد است: «إنه شيء لا كالأشياء»<sup>۲</sup> مراد این نیست که لفظ وجود و امثال آن بین حق تعالی و موجودات مشترک لفظی است، بلکه مراد آن است که حقیقت خارجی وجود صاحب مراتبی می باشد و افراد آن نظیر افراد متواطی از ماهیات نیست، چون بعضی از افراد وجود ممکن و حادث و متغیر و بعضی از افراد آن مجرد و بعضی از افراد واجب بالذات است که در غایت تمامیت می باشد. و توهم نشود که صرف اطلاق لفظ شیء بر حق تعالی و بر غیرش، سبب شود که حق تعالی مثل ممکنات در معرض تغیر و زوال باشد. و اما این که قول باشتراك لفظی را به عرفا نسبت داده و به کلمات محیی الدین و غیر او استدلال نموده است، این هم تمام نیست. و نیز نفی سنخیت بین حق تعالی و اشیا را هم مستند کرده است به قول اهل عرفان.

عارف و اصل کامل، صائِن الدین (این ترکه) در تمهید القواعد فرموده است: «اعلم أن الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة كلها لا بحسب اللفظ بل بحسب المعنى»<sup>۳</sup>. و فیصری در مقدمه فصوص<sup>۴</sup> و سایر اکابر به این معنا تصریح کرده اند، اما مسئله سنخیت اصولاً اثبات سنخیت بین علت و معلول علی ما هو حق اختصاص به اهل عرفان دارد و به طور تفصیل ذکر خواهیم کرد.

صدرالدین قونوی، بلکه جمیع محققان از عرفا فرموده اند<sup>۵</sup>: «إن الشيء لا يصدر عنه

۱. شرح الأربعین، صص ۴۰۳-۴۰۴.

۲. التوحید، ص ۱۰۷، الباب ۷ أنه تبارك و تعالی شيء، ح ۱.

۳. عبارت مذکور از مائت یعنی ابو حامد است. ر. ک: تمهید القواعد، ص ۵۵.

۴. فیصری، شرح فصوص الحکم، صص ۲۰-۲۱.

۵. ر. ک: کتاب النصوص (آخر تمهید القواعد، چاپ تهران، ص ۱۹۱)؛ آخر شرح منازل السائرین، چاپ سنگی، ص ۲۹۱؛ مصباح الانس، چاپ سنگی، ص ۲۸؛ «و منها إن الشيء لا يصدر عنه ولا يشتر إلغ». و ر. ک: فصوص الحکم، ص ۵۱.

لاكالاشياء لاشريك له، و لهذا قال بعضهم: بالنبابة [۱].

و هذا ليس يشيء؛ لآن الوجود إذا كان مشتركاً لفظياً، لايتحقق توحيد الذات و لا توحيد الصفات و الافعال، كما هو حقّ المقال، و حقيقة الحال، و المفسدة التي توهم هي على تقدير أن يكون المعنى المشترك متواطئاً و أما إذا كان المعنى مشككاً فلا بأس؛ لصدقه على الواجب و الممكن، بل يصير هذا مناط التوحيد الخاصّي في الاسماء، و مصحح صدق أنّه شيء لاكالاشياء؛ لآنه على تقدير الاشتراك لفظاً يكون البينونة بين الواجب و الاشياء بينونة شيء و شيء، بينونة الذاتيّ العزّلتي، و على تقدير الاشتراك و التشكيك يكون البينونة بينونة شيء و شيء، بينونة الصفتي، و هذا حقّ عند اهل الحقّ، و في كلّ الاسماء و الصفات كانت الشدة و الضعف بنحو الاصل و العكس و هو التوحيد و لايتوهم الشريك تعالى الله عن هذا [۲].

و لاينمر ما يضافه و يباينه على اختلاف ضروب الائمارة و في الفصوص: «إنّه تعالى ظاهر من حيث ذاته و مظهر من حيث أفعاله و هو الظاهر و المظهر بمعنى أنّ شيئاً منهما ليس من غيره».

و اما اين كه در كلام بعضی وارد است، وجود، هم مشترك معنوی و هم مشترك لفظی است، وجه آن این است كه اطلاق وجود بر حق و ممكنات و كذلك اطلاق علم به اعتبار مفهوم و این كه وجود مفهوم عام بدیهی و تقيض عدم است و یا آن كه علم به معنی انكشاف است و این دو حقیقت كه در حق تعالی و ممكنات تحقق دارد، به نحو اشتراك معنوی است، ولی به اعتبار مصداق و این كه وجود در حق كمال استغنا و در محلول (ممكنات) عین فقر و فاقه است، در عین اشتراك معنوی اشتراك لفظی است، چون وجود در احديت در نهايت اطلاق و استغنا و در ممكنات مقيد و نیازمند است.

[۱] قالت بها المعتزلة. ر. ك: شرح المقاصد، ج ۴، ص ۶۹؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۶۱.

[۲] ذلك. خ ل - آ ق.

## «إشراق حُکْمی»

وجود کلّ ممکن عین ماهیته خارجاً، و يتحد بها نحواً من الاتحاد، و ذلك لانه لما ثبت و تحقق تماماً بیناً أنّ الوجود الحقيقي - الذي مبدأ الآثار و منشأ الاحکام و به يكون الماهية موجودة و به يطرد العدم عنها - أمر عینی؛ فلو لم يكن وجود کلّ ماهية عينها و متحداً بها، فلا يخلو إما أن يكون جزءاً منها لو زائداً عليها، عارضاً لها، و كلاهما [۱]

[۱] فرد و مصداق بالذات مفهوم وجود و موجود، نفس وجود خاص خارجی است که بالذات طارد عدم از ماهیت است و ماهیت بدون اعتبار چنین حقیقتی موجود نمی باشد، مصداق بالذات هر مشتقی نفس مبدأ آن مشتق است. بنابر این از برای مفهوم وجود فردی غیر از حصص وجودی متحقق در عین است، چنین مصداقی در خارج عین ماهیت است و تحقق سوای تحقق ماهیت ندارد؛ اگر وجود در خارج عین ماهیت نباشد، از چند صورت خارج نیست: یا باید جزء ماهیت باشد یا ماهیت جزء وجود باشد<sup>۱</sup>، یعنی وجود، مرکب باشد یا وجود، عارض بر ماهیت باشد، یعنی قائم باشد به ماهیت نظیر قیام صفاتی که منضم به موصوف خود می باشند، یا آن که ماهیت عارض بر وجود است. یا وجود با ماهیت دو صفت برای موصوف واحدند یا آن که ماهیت و وجود هر دو موصوفند به صفت واحد، یا آن که وجود عارض بر ماهیت، ولی در خارج متحدند و تابع ماهیت است: یا ماهیت

۱. ملاصدرا با براین متعدد در این کتاب و کتب دیگر خود، سلطت وجود را اثبات نموده است.

نگارنده، در نفی ترکیب از وجود به طور تفصیل - در اطراف این - مطلب «فی أنّ الوجودات هویات بسطة وان حقيقة الوجود ليست معنى جسياً ولا نوعياً ولا کلیاً مطلقاً» که از مصدر تأله صدرالدین شیرازی صادر شده است - در رساله هستی از نظر فلاسفه و عرفان تحقیقاتی نموده است، و.ک: کتاب، مزبور از صفحه ۲۹ تا ۷۰ و نیز و.ک: أسفار، ج ۱، صص ۵۰-۵۱؛ تعلیقات ملاصدرا بر شرح حکمة الإشراق، چاپ سنگی، ص ۳۰۴ و بدایع الحکم، از ص ۲۵۶ تا ۲۶۲ و ۲۰۳-۲۰۴. مطالب آقا علی مدرس در این باب از هر جهت نظیر ندارد و محققانه وارد این بحث شده است - شکر الله سمیع و قدس الله نفسه -.

باطلان [۱]؛ لأن وجود الجزء قبل وجود الكلّ ووجود الصفة [۲] بعد وجود الموصوف، فيكون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها، ويكون الوجود متقدماً على نفسه، و كلاهما ممتنعان، و يلزم ايضاً تكرّر نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة، و التسلسل في المرتبات المجتمعة من افراد الوجود، و هذا التسلسل - مع استحالته بالبراهين و استلزامه [۳] - لانحصار ما لا يتناهي بين حاصرين أي الوجود و الماهية - يستلزم المدعى

عارض بر وجود و تابع آن می باشد. جميع این شقوق غیر از شق اخیر باطل است.<sup>۱</sup>

[۱] کذا. و الاولى: باطل. و كذلك في نظائره.

[۲] الفرق بين الصفة و العارض على ما أفاده الأستاذ<sup>۲</sup> - رحمه الله - هو أنّ الصفة ما يكون له وجود سوى وجود الموصوف لشهادة كل صفة على أنّها غير الموصوف بخلاف العارض، لأنّه اعمّ ولهذا يطلق العارض على المعقولات الثانية، مع أنّها ليس لها وجود وراء وجود منشأ انتزاعها، فتدبر. «محمد اسماعيل ره».

[۳] قال الحكيم المدقق المولى محمد اسمعيل الاصفهاني: «فيه نظر لأنّه يشترط في بطلان انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين امران: الاول الترتب و الثاني كون نسبة الطرف إلى الاجزاء، مثل نسبة بعض الاجزاء إلى بعضها و هنا ليس كذلك، لأنّ نسبة الماهية إلى الوجودات هي المحلية و نسبة بعضها إلى بعضها الشرطية، نظيره تعاقب الصور الغير المتناهية على الهيولى مع عدم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين، لكونها محلاً لجميعها و متشعبة على جميعها فتدبر». این اشکال بر ملاصدرا وارد نیست، نظیر این اشکال را شارح علامه و بعضی دیگر کرده اند و ما از آن جواب خواهیم داد.

۱. از این هشت قسم یک قسم آن (قسم اخیر) صحیح و مطابق با برهان است، چون شق اول و دوم و سوم و چهارم با حصول ماهیت قبل از وجود ملازم می باشد، شق پنجم و ششم نیز باطل است، چون ماهیت به ذات خود قیام ندارد، بلکه قائم به وجود است و بدون وجود از برای چیزی نمی باشد. اگر ماهیت برای چیزی صفت و یا از برای صفی موصوف باشد، باید به نفس وجودی که مروض و قائم به این موصوف است باشد، در این صورت صفت واحد، قائم به موصوف واحد است. شق هفتم باطل است، چون ماهیت بالذات تقرر ندارد. ر. ک: رسالة في الوجود الرابط؛ ضمن مجموعة مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرّس طهران، ج ۲، صص ۱۸۸ - ۱۸۹.

۲. مراد از استاد، حکیم محقق، فخر المتأخرین آخوند ملاعلی نوری است، چون ملا اسماعیل شاگرد آخوند نوری - رحمه الله - می باشد.

بالخلف و هو كون الوجود عين الماهية في الخارج ؛ لأن قيام جميع الوجودات - بحيث لا يشد عنها [ ۱ ] وجود - عارض [ ۲ ] يستلزم وجوداً لها غير عارض وإلا لم يكن المفروض جميعاً بل بعضاً من الجميع .

قيل : قوله : « متحداً بها » ينافي قوله : « عين ماهيته » قلنا : لما قيد وخصص العينية بالخارج ، يفهم منه المغايرة بوجه ، ويحصل مُعاد الاتحاد ، وإشارة إلى صحة الحكم به و مناطها و هو أن ما به التحقق فيهما واحد و هو مناط الاتحاد ، لكن في أحدهما بالذات و في الآخر بالعرض ، و لذا قال : « بنحو من الاتحاد » و لما كان الحكم محتاجاً إلى البيان فقال : « و الوجود - الذي ثبت تحققه في العين ، و أنه ما يطرد به العدم عن الماهيات ، و به تكون موجودة - لو لم يكن في كل شيء عين ماهيته خارجاً و متحداً بها فلا يخلو إما أن يكون جزءاً منها أو زائداً و عارضاً لها و كلاهما باطلان ؛ لأن وجود الجزء قبل وجود الكل و وجود الصفة بعد وجود الموصوف ، فيكون الماهية حاصلة الوجود قبل وجود

[ ۱ ] قيل : فيه نظر ، لأن مجموع غير المتناهي ليس لها وجود على حدة حتى يكون لها عروض على حدة ، ليلزم أن يكون للماهية وجود هي عينها ، بل المجموع عروضات فللعروضات ايضاً وجودات إلى غير النهاية ، فلا يلزم المدعى على هذا التقرير ، و انحصر الفلسفة على التسلسل .

و أقول : مراده - رحمه الله - هو أن مجموع غير المتناهي و إن كان عروضات لكنّها في حكم عارض واحد في الاحتياج إلى المحلّ ، فهذا المحلّ لو كان وجوده ايضاً عارضاً يلزم خلاف المفروض ، فلا بدّ من أن يكون عينها و لا يخفى عليك أنه يتدفع البحث الذي مرّ ذكره ؛ لأنّه حينئذٍ لما كان هذا الوجود عين الماهية ، فيكون نسبة الماهية نسبة الوجود ؛ لاتحادهما بحسب الواقع ، فتدبر . « محمد اسماعيل » .

[ ۲ ] قيام جميع الموجودات ليس قياماً واحداً ؛ لعدم كون الوجودات وجوداً واحداً ، بل قيامه عين قيامات الوجودات و كل قيام وجود مسبق بقيام وجود آخر ، فلا ينتهي إلى وجود هو عين الماهية و لا يلزم ايضاً أن لا يكون المفروض جميعاً « محمد اسماعيل » .

الكلّ و وجود الصفة بعد وجود الموصوف، فيكون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها و ظاهر هذا الكلام أنّ وجود الماهية كان قبل الماهية، فلا مفسدة في تقديم الوجود على الماهية إذا كان بالذات، فالمراد كانت الماهية حاصلة الوجود قبل وجود نفسها و هذه القبلية ثابتة سواء كان الوجود جزءاً أو صفة، و تقدّم الوجود على نفسه أيضاً كان على التقديرين، و يجوز الأوّل للأوّل و الثاني للثاني؛ للاظهرية و هذا على فرض الاتحاد أي اتحاد الوجود السابق و اللاحق، و على هذا أيضاً يلزم تكرّر نحو وجود شيء واحد؛ و أمّا على فرض عدم الاتحاد فيلزم التسلسل أيضاً.

و قوله: «لأنحصار ما لا يتناهى بين حاصرين أي الوجود و الماهية» كلام ظاهري و ليس بشيء في الواقع؛ لأنّ الماهية ليست من السلسلة و لا تُحدّد بها السلسلة كما هو مبين في مقامه فتذكر [۱].

[۱] فاضل مدقّق ملا احمد اردكاني در حواشی بر مشاعر گفته است: «فيه بحث لما قيل في موضعه من أنّ من شرط استحالة كون المتناهي محصوراً بين حاصرين أي ما فرض حاصراً يجب أن يكون النسبة بينه و بين تلك الأمور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك الأمور مثلاً، إن كان الترتيب بينها باعتبار كون بعضها معدّاً لبعض آخر يجب أن يكون ما فرض حاصراً أيضاً كذلك بالنسبة إلى تلك الأمور، و إن كان باعتبار الفاعلية، فيجب أن يكون الحاصر أيضاً كذلك بالقياس إليها و على هذا القياس؛ و الماهية على هذا التقدير بالنسبة إلى الوجودات ليست كذلك، و لأنّ الماهية قابلة لوجوداتها و تلك الوجودات ليس قابلاً بعضها لبعض»<sup>۱</sup>. خلاصه آن که از شرایط محال بودن وجود غیر متناهی محصور بین حاصرين (مبدأ و انتها) آن است که وجوداتی که بین آنها ترتیب است از یک منبغ باشند، یعنی اشیايي که بین آنها ترتیب است و سلسله را تشکیل می دهند یک منبغ باشند، و وجوداتی که بین آنها ترتیب نمی باشد، بین آنها نسبت قابلیت و مقبولیت نیست. ماهیتی که در مورد مفروض طرف

۱. المشاعر، چاپ سنگی، ص ۵۵؛ در تعلیقه بر این عبارت صدر المتألهین «و استلزامه لانهصار ما لا یتناهی بین حاصرين إلخ».

قوله: «یستلزم المدعی» ای مع جواز التسلسل و هو نظیر ما قاله المعلم فی اثبات الواجب كما قال المصنف سابقاً.

سلسله است، نسبت به وجود خود سمت فاعلیت ندارد، بلکه قابل صرف است. پس نسبت بین حاصر «ماهیت» و افراد واقع در سلسله یک نسبت نیست. اعلاظم حکمای سلف این شرط را مراعات نموده اند ولیکن متأخرین این شرط را لازم ندانسته اند. حکیم یار ملامصطفی قمشه ای گفته است: این اشتراط صحیح نیست، بین مورد تحقق این شرط و عدم تحقق آن هیچ فرقی نیست. میرزا احمد اردکانی شاگرد حکیم مزبور گفته است: «فی صورة تحقق هذا الشرط يكون الحاصران داخلین فی السلسلة، معتبرین فی اجزاء السلسلة، فیلزم انقطاع السلسلة بهما فیلزم تناهی ما فرض غیر متناه بخلاف ما إذا لم يتحقق الشرط، فإن ما فرض حاصراً لا يكون داخلأ فی السلسلة، معتبرأ فی اجزائها، فلا یلزم انقطاع السلسلة فلا یلزم المحذور المذكور؛ مثلاً، لو فرض أن الحاصر فاعل للسلسلة و تلك السلسلة بعضها معد لبعض، يكون الحاصر خارجاً عنها مقارناً مع كل جزء منها، فمن أين یلزم المحذور؟ فنبتصر»<sup>۱</sup> شارح علامه - اعلی الله مقامه - روی لزوم مراعات شرط مذکور گفته است: «قوله: «لانحصار ما لا یتناهی بین حاصرین» ای الوجود و الماهیه، كلام ظاهری».

اشکال شارح علامه (حاج ملامحمد جعفر لنگرودی) و حکیم محشی (آقامیرزا احمد (ره)) بر آنخوند ملاصدرا وارد نیست و مراعات شرط مذکور لازم نیست، لذا استادنا الأقدم حکیم محقق، آقا علی مدرّس (زنوزی (قده)) در مقام جواب از اشکال مزبور گفته است:

«لكن معتقدنا أن مقصود اولئك الاعاظم من تلك الكلمة الموروثة أن ما فرض حاصراً للسلسلة يجب أن يكون واقعاً فی طریق ذهابها بحیث یتبدی منه او یتنهی إلیه، فلو فرض أن النسبة بین آحاد السلسلة هی العلیة العددیة و فرض حاصلها فاعل الكل، لما كان ما فرض حاصراً لها بحاصر؛ إذ فاعل کلها بما هو كذلك لیس واقعاً فی طریق ذهابها لامن جهة الابتداء و لامن جهة الانتهاء، فإنه خارج عنها محیط بها لأن وجوده اتم و اكمل من وجودها، فلا یكون بدؤاً للسلسلة و لاحتمالها، و لا مرتبة له یتعین بها فی سائر مراتب آحادها، بل نسبه إلى کلها

«فإذا ثبت كون وجود كلّ ممكن عين ماهيته في العين، فلا يخلو إمّا أن يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم أولاً يكون، والثاني باطل، وإلا لكان الإنسان - مثلاً - والوجود لفظين مترادفين، ولم يكن لقولنا: الإنسان موجود فائدة، ولكان مُفاد قولنا: الإنسان موجود، والإنسان إنسان واحداً؛ ولا يمكن تصوّر أحدهما بدون الآخر، إلى غير ذلك من اللوازم المذكورة في المتداولات من التوالي الباطلة، وبطلان كلّ من هذه التوالي مستلزم لبطلان المقدم، فتعيّن الشقّ الأوّل وهو كون كلّ منهما غير الآخر بحسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتاً وهويةً في نفس الامر».

لما ظهر أنّ الوجود عين الماهية من كلامه السابق، فقصد أن يبيّن أنّ المراد هو الاتحاد لا العينية المحضة، وإلا يلزم التوالي الباطلة منها اتحاد الماهيات

نسبة واحدة؛ لإحاطته بها وارتفاعها عن درجاتها وكذلك لو فرض قابل الكلّ، فإنّه بما هو كذلك مرتبته في الوجود أضعف من مرتبة وجودها؛ إذ القابل بما هو قابل انزل وجوداً من وجود المقبول؛ لأنّ المقبول غايته وكماله، والغاية أشرف من ذي الغاية، فالقابل خارج عن صمّع وجود المقبول، فنسبة قابل الكلّ إلى جميع الأحاد نسبة واحدة. وأمّا إذا كان الحاصر واقعاً في مرتبة أحاد السلسلة، حاصلاً في طريق ذهابها وسلوكها في الطول، لكان حاصراً لها البتّة وإن لم يكن نسبتها إلى أحادها كنسبة بعضها إلى بعض؛ والامر في المهية والوجود إنّما هو على تلك الحال.<sup>۱</sup>

از آنچه که ذکر شد جواب اشکال حکیم محشی (آخوند ملا اسمعیل اصفهانی) هم داده می شود، چون مراد از اشتراط بودن نسبت طرف به اجزاء، مثل نسبت بعضی از اجزاء به بعضی دیگر آن است که حاصر، واقع در مرتبه احاد سلسله باشد که ترتب حاصل گردد، چون تسلسل یا ذهاب سلاسل علل و محالیل إلى غیر النهایه است یا إلى النهایه مشروط به ترتب و عدم انقطاع سلسله، چون مفروض، ماهیتی است که دارای وجود خارجی و قائم بر آن می باشد که از این وجود، وجوداتی غیرمتناهی تولید می گردد.

۱. رسالة في الوجود الرابط ضمن مجموعة مصنفات حكيم مؤسس آقا علي مدرّس طهرانی، ج ۲، ص ۱۸۷.

المتخالفة كالإنسان والفرس، وكون الجوهر عرضاً وبالعكس، ويلزم أن يفهم من الإنسان ما يفهم من الوجود؛ فليس المراد من العينية إلا الاتحاد من حيث التحقق، والمغايرة من حيث المفهوم وهذا حق عند أهل الحق سواء كان بالذات أو بالاعتبار. ولو كان مفهوم الوجود هو مفهوم الإنسان، لما حُمل عليه ضده، ولا يصح أن يقال: الإنسان معدوم ومناطق الحمل هو الاتحاد في الوجود والتغاير بحسب المفهوم وهذا هو الفرد المتعارف والمشهور من الحمل، وللحمل أفراد آخر بحسب الاتحاد في الجنس أو النوع أو غير ذلك لكن مآل الأمر إلى الوجود، وظهر من كلام المصنف بالنظر الدقيق حقيقة القول كما قال:

«بقي [١] الكلام في كيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتصافية في ظرف التحليل العقلي الذي هو أيضاً نحو من انحاء وجود الشيء في نفس الأمر بلامتعل وأختراع، وذلك لأن كل موصوف بصفة أو معروض لعارض فلا بد له من مرتبة من الوجود، ويكون متقدماً بحسبه على تلك الصفة وذلك العارض غير موصوف به، ولا معروض له؛ فمعروض الوجود إما للماهية الموجودة أو غير الموجودة [٢] أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً، فالأول يستلزم الدور أو التسلسل، والثاني يوجب التناقض، والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين».

وإذا كان كل منهما غير الآخر بحسب المعنى عند ملاحظة الذهن، فحصل في الذهن أمران وبينهما اتصاف، ومعلوم أنه في الذهن كانت الموصوفية للماهية؛ لأنها فيه كانت بالحقيقة وبالتمام وبالأصالة وهذا حال الموصوف والمعروض، وحقيقة الوجود لا تحصل في الذهن، بل المفهوم وهو وجه، و

[١] بنابر مذهب قوم؛ چون جمهور (قائلان به اصالت ماهیت) اتصاف ماهیت به وجود را در ظرف تحلیل عقلی دانسته اند.

[٢] در حواشی بعد تفصیل این کلام خواهد آمد.

عَرَضَ له الوصفية، فثبوت الوجود للماهية لما كان بحسب نفس الامر يقتضي ثبوت الماهية، فيلزم الدور او التسلسل. ولما كان هذا الثبوت ثبوتاً وتجريداً، فلا يلزم التسلسل كما قلنا، فتدبر.

و قوله: «و الثاني» أي عروضة للماهية المعدومة يوجب التناقض. هذا إذا كان بشرط العدم لا في حال العدم. «و الثالث يقتضي ارتفاع التقيضين» و هذا إذا لاحظ العقل رفع الوجود و رفع العدم و حينئذ يلزم اجتماع التقيضين ايضاً. و أما إذا كان المراد لا موجودة ولا معدومة [أي] عدم ملاحظة الوجود و العدم، فلا يلزم المفسدة.

و الشيخ قد فسر قول المصنف: «بلا تَعْمَلْ و اختراع» ببلا صُنِعَ [١] و قال: و هذا من جملة الاوهام الباطلة، و شَتَّعَ عليه [٢].

و لواجه لهذا التفسير، بل مراد المصنف هو نحو من انحاء وجود الشيء في نفس الامر بلا تَعْمَلْ، بيان لنفس الامر أي ليس هو من مجرد اعتبار الوهم و اختراعه كما هو مذهب السيد المدقق، بل هو امر واقعي و مناط لصحة الحكم و الاتصاف.

«و الاعتذار» بأن [٣] ارتفاع التقيضين عن المرتبة جائز، بل واقع - غير نافع هاهنا؛ لأن المرتبة التي يجوز خلو التقيضين عنها هي ما يكون من مراتب نفس الامر، و لا بد من ان يكون لها تحقق ما في الجملة سابقاً على التقيضين كمرتبة الماهية بالقياس إلى

[١] في المصدر: «بغير صنع».

[٢] شرح المشاعر الصدرية، صص ١٠٤-١٠٥.

[٣] قيل: لا يقال: هذا يناقض القاعدة المقررة في الكتب الحكمية من أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي أي لا موجودة ولا معدومة في مرتبة، ولا واحدة ولا كثيرة، بل كل واحد من المتقابلين - اللذين لا يكونان ذاتاً ولا ذاتياً لها - مطلوب عن مرتبتها، فارتفاع التقيضين عن المرتبة أي مرتبة الماهية جائز مصرح به في كتبهم.

المعارض؛ لأنّ للماهية وجوداً مع قطع النظر عن المعارض ومقابلته كالجسم بالقياس إلى البياض ونقيضه، وليس لها مرتبة وجودية مع قطع النظر عن وجودها، فقياس عروض الوجود للماهية كقياس عروض البياض للجسم وقياس خلوها عن الوجود العدم بخلو الجسم في مرتبة وجوده عن البياض واللابياض قياس بلاجماع؛ إذ قيام البياض ومقابلته بالجسم فرع على وجوده [۱] و ليس قيام الوجود بالماهية فرعاً على

لأنّا نقول: خلو الماهية عن المتقابلين بحسب المرتبة جائز بحسب التصور<sup>۱</sup> و هو المقرّر عندهم. و أمّا خلوها عنهما بحسب الانصاف ولو كان من باب انصاف الشيء بنفسه فغير جائز، لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له و هذا الشقّ هو الذي أبطله المصنّف بقوله: «ولا بدّ من أن يكون لها تحقق» إلى آخره، فتدبّر. «محمد اسماعیل».

[۱] شیخ الاشراق گفته است: «اگر وجود، خارجیت داشته باشد، باید قائم به ماهیت باشد. قیام وجود به ماهیت از چند وجه خالی نیست، وجود یا قائم به ماهیت موجود است که لازم می آید وجود ماهیت قبل از ماهیت باشد و یا وجود، قائم به ماهیت معدوم است که لازم این فرض اجتماع دو نقیض است و یا آن که وجود، قائم به ماهیت مجرد از وجود و عدم می باشد، این فرض مستلزم ارتفاع دو نقیض است».<sup>۲</sup>

صدر المتألهین در اسفار<sup>۳</sup> گفته است: از این اشکال جواب داده اند: اگر شیخ الاشراق از ماهیت موجود یا معدوم، ماهیت موجود یا معدوم واقعی نفس الامر را اراده کرده است، ما می گوییم: وجود قائم به ماهیت موجود است، ولی موجود است به نفس وجودی که به آن متصف می باشد نه به وجود سابق بر این وجود، کما این که بیاض قائم به جسم ابیض است، ولی ابیض به ذات بیاضی که برای آن جسم نعت است.

و اگر از موجود و معدوم، وجود یا عدمی را که عین و یا جزء ماهیت «من حیث هی می» و مأخوذ در مقام ذات ماهیت باشد قصد کرده است، می گوییم: وجود، قائم به ماهیت

۱. یعنی به اعتبار حمل اولی ذاتی نه حمل شایع صناعی، معنای حمل اولی ذاتی آن است که ماهیت به حسب مفهوم غیر از وجود و عدم است، اگر چه به حسب مصادق ذهن و خارج - موجود و یا معدوم است.

۲. التحويلات ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۲۳. و ر. ک: الأسفار، ج ۱، ص ۵۸.

۳. الأسفار، ج ۱، صص ۵۹۵۸.

## وجودها؛ اذ لا وجود لها إلا بالوجود.

است، بدون آن که اعتبار عدم و یا وجود در ذات ماهیت شود و این، ارتفاع نقیضین نیست؛ چون واقع اوسع از مقام ذات ماهیت است و ارتفاع نقیضین در واقع جایز نیست نه در مرتبه‌ای از مراتب واقع، کما این که بیاض قائم به جسم لا بشرط نسبت به بیاض است، در مقام ذات، اگرچه در مقام واقع و خارج<sup>۱</sup> جسم یا متصف به بیاض است و یا نیست. این قائل تصریح کرده است که وجود و ماهیت در خارج متحدند و به حسب خارج ماهیت به وجود متصف نمی‌شود، ولی اتصاف ماهیت به وجود در مرتبه‌ای از مراتب و در ظرفی از ظروف، مغایرت وجود با ماهیت را اقتضای نماید اگرچه فرعیت را اقتضا نمی‌نماید و تغایر فی ظرف مآ، مورد قاعده فرعی نمی‌باشد و قاعده فرعی در عوارض وجود و مفاد هلیات مرکبه جاری است به حسب لحاظ عقلی، چون وجود در جمیع اکوان با ماهیت متحد است، عروض وجود به ماهیت و تغایر بین این دو به تعمل عقلی است به اعتبار مراعات جانب خلط و تعریه. به این اعتبار عقل ماهیت را متصف به وجود ملاحظه می‌نماید.

چون وجود با ماهیت در جمیع اکوان متحدند و ماهیت بدون تحقق وجود، چه در خارج و چه در ذهن، سراب محض است و به منزله شعاع و عکس وظل وجود است، بلکه ماهیت امری و همی و ثانیه‌مایراه الاحول است و از تجلیات وجود منبث می‌شود و در نفس الامر با وجود یک چیزند ولیکن عقل توانایی لحاظ ماهیت بدون وجود را دارد، اگرچه همین ملاحظه، ایجاد ماهیت در ظرف ذهن است و جعل، به وجود ماهیت تعلق گرفته است، ولی فرق واضح است بین حمل اولی ذاتی (لحاظ نفس ماهیت بیا می‌می) و حمل شایع صناعی (ملاحظه ماهیت با وجود و اتصاف آن به وجود) پس به اعتبار حمل شایع صناعی وجود در جمیع اکوان عین ماهیت است و ماهیت، تحقق واقعی و نفس الامری ندارد، و اتصاف ماهیت به وجود اتصاف مجازی است و به اعتبار حمل اولی ذاتی، عقل، ماهیت را به حسب مفهوم مغایر با وجود ملاحظه می‌نماید.

۱. فرق بین جسم و بیاض و ماهیت و وجود آن است که جسم به یک اعتبار دارای وجودی منجز و سابق بر بیاض و عدم بیاض است، از این جهت امکان دارد که به بیاض و یا عدم بیاض متصف شود، ولی ماهیت نسبت به وجود در خارج این نحو نمی‌باشد بلکه در ذهن و به اعتباری در جمیع مراتب وجودی متحدند.

و حقّ المقال أنّ ارتفاع التقيضين ليس بجائر إذا كانا بالحقیقة نقیضین؛ فإنّ رفع الوجود عن شيء بحسب المرتبة معناه أنّ الوجود ليس عينه و هذا صادق، و نقیضه أنّ الوجود عينه و هو كاذب، و ليس أنّ العدم عينه نقیضه حتى يرتفع نقیضان، فهذا القول ظاهري، و أمّا بحسب الواقع، فلا يجوز خلوّ الشيء عن شيء و نقیضه؛ أي شيء كان، فهذا الفرق على ظاهر الجواز؛ لأنّ هذه المرتبة مرتبة من نفس الامر، و الحكم إذا كان سلبياً جاز ان [۱] یصدق مع تحقق الحكم في نفس الامر؛ لأنّ صدق العام لا يستلزم صدق الخاصّ، و رفع الخاص لا يستلزم رفع العام، فإذا كان المحمول عرضياً لا دخل له فی تحقق ذات الموضوع، جاز صدق الإيجاب و السلب كليهما جزئياً في نفس الامر. و أمّا إذا كان له دخل في تحقق ذات الموضوع فلا یصدق السلب بحسب الواقع و نفس الامر، و سلب العام يستلزم سلب الخاصّ و لهذا البيان يقولون: إنّ الماهية لا يجوز أن تكون [۲] مفيدة لوجودها بخلاف سائر الصفات؛ لأنّ

[۱] جاز صدقه «د-ط».

[۲] به هیچ اعتباری از اعتبارات، امکان ندارد که وجود از لوازم ماهیت باشد، به این معنا که نفس ذات ماهیت من حیث هی که فاقد وجود در مقام ذات است، مقتضی وجود خود باشد. قومی از غایغناس و اصحاب خناس که به متکلمین معروفند، گمان کرده اند که وجود واجب مثل لوازم اعتباری، ملازم با ماهیت است، همان طوری که معانی اعتباری لازم نفس ذات ماهیتند، وجود خاص واجبی به زعم این طایفه لازم ماهیت اوست. وجود مطلقاً چه در واجب و چه در ممکن امکان ندارد که از لوازم و معلول ماهیت باشد، و نفس ذات ماهیت وجود را اقتضا نماید، چون نفس ذات ماهیت بما هی، بدون اعتبار وجود و عدم چون فاقد وجود است، علت وجود نمی شود. علت وجود باید موجود باشد، علاوه بر این ماهیت بدون اعتبار امری اعتباری است و بدون وجود تحقق ندارد.

شیخ الرئيس و اتباع او گفته اند: «إنّ الوجود مطلقاً لا يجوز أن يكون معلولاً للماهية؛ لأنّ

الإفادة والإيجاد فرع الوجود لا غير .

«فالتحقيق [ ١ ] في هذا المقام أن يقال - بعد ما اشرنا إليه من أن عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود ، و غيرها في التحليل العقلي - : إن للعقل

الوجود ليس له حال غير أن يكون موجوداً ، و علة الوجود موجودة و علة المعدوم معدومة ، و علة الشيء من حيث هو شيء ، شيء و ماهية ، ماهية ، فليس إذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الأشياء ، يجب أن يكون علة لكل شيء . و بالجملة ، لا يجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود إلا شيئاً حاصل الوجود »<sup>١</sup>

شيخ در مباحثات و شفا و اشارات اين مطلب را به طور تفصيل ذكر کرده است . در مباحثات ، ص ٢٧٥ ، رقم ٧٩٢ گفته است : «لو كانت ماهية سبباً للوجود لأنها ماهية لكان يجوز أن يكون يلزمها الوجود مع العدم ؛ لأن ما يلزم الماهية من حيث هي يلزمها كيف فُرضت ولا يتوقف على حال وجودها ، و محال أن يكون ماهية علة لوجود شيء قبل أن يمرض لها الوجود ، و إذا لم يحصل للعلة وجود ، لم يحصل للمعلول وجود » . ر . ك : المبدأ و المعاد ، ملاصدرا ، چاپ سنگی ، ص ٨ : «شك و إزالة - و اما من جوّز - إلخ» و الإلهيات من كتاب الشفاء ، صص ٣٦٦ - ٣٧٣ ، فصل ٤ از مقاله ٨ . در بيان آن كه وجود عين ذات حق است - شرح الإشارات ، ج ٣ ، ص ٣٠ - شارح محقق مقاصد اشارات به پیروی از متن به طور تفصيل اين مطلب را ذكر کرده است و از شبهات فخر رازی جواب داده است .

[ ١ ] قيل : الظاهر أنه - رحمه الله - اختار في الجواب الشق الثالث من الشقوق الثلاثة و هو أن الموصوف هي الماهية المعرأة عن الوجود و العدم ، و لا يلزم ارتفاع النقيضين مطلقاً حتى عن الماهية ايضاً ؛ لأن هذه التعرية و التخلية التي هي مناط الموصوفية هي بعينها تخليط الماهية . و يمكن عن يُختار في الجواب الشق الأول بان يقال : الموصوف هي الماهية الموجودة بهذا الوجود الذي هو الصفة ، لا بوجود آخر غير الوجود الذي هو الصفة حتى يلزم الدور او التسلسل . «محمد اسماعيل» .

١ . المباحثات ، صص ٢٧٤ - ٢٧٥ ، الرقم ٧٩١ و ٧٩٢ . و عنه في الأسفار ، ج ١ ، صص ٩٨ - ٩٩ ، المبدأ و المعاد لصدر المتكلمين - قلم سره - ، ص ٨ ، چاپ سنگی .

ان يحلل الموجود إلى ماهية ووجود، وفي هذا التحليل تجرّد كلّ منهما عن صاحبه، ويحكم بتقدم أحدهما على الآخر وانصافه به، أمّا بحسب الخارج فالأصل والموصوف هو الوجود؛ لأنّه الصادر عن الجاعل بالذات والماهية متّحدة به، محمولة عليه، لا تحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويت وذاته.

قوله: «عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود» أي يكون وجوده وجود الماهية، ولا يكون له وجود بالذات وبالاصالة وليس له حكم، بل الحكم للمعروض. و أمّا بحسب المعنى والمفهوم فمفهومه غير مفهوم الماهية، فحصل في العقل كلا المفهومين، وحكم بالأصل [١] لما هو مستحقّه، وبناءً على تحقّق الوجود لاشكّ للعقل أنّ أثر الجاعل هو الوجود وهو الصادر عن الجاعل، والماهية متّحدة به نحواً من الاتحاد، فالأصل والموصوف هو الوجود وهو المصداق بالذات لمفهوم شيء، والماهية والشيء محمول عليه ومتّحد به بحسب الخارج، و أمّا بحسب الذهن فالاستحقاقية بعكس ذلك؛ لأنّ الموضوعية والاستقلالية للماهية في الذهن؛ لأنّه لما كان مفهوماً كلياً حصل بكنهها وبذاتها بنحو الاستقلال والموضوعية في الذهن، فصارت هي المعروض والموضوع في القضايا الذهنية، والوجود وما يطرد به العدم حيثيّة ذاته حيثيّة الخارجيّة لا يحصل منه في الذهن إلا المفهوم الاعتباري؛ فالذهن ليس محلّ الاستقلال للوجود، والمفهوم الاعتباري حقّه العرضيّة وشأنه الوصفية كما قال:

«و اما بحسب الذهن فالتقدم هي الماهية؛ لأنّها مفهوم كليّ ذهني يحصل بكنهها في الذهن ولا يحصل من الوجود إلا مفهومه العام الاعتباري، فالماهية هي

[١] بالأصل والاصالة «د - ط».

الاصل [۱] في القضايا الذهبية لالخارجية، و التقدم هاهنا تقدّم بالمعنى و الماهية [۲] لالوجود، فهذا التقدّم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة.

التقدم بحسب الوجود كان تقدّم بالذات بالمعنى الاعمّ و له فردان: بالعلية و بالطبع أي التامة و الناقصة و التقدم بحسب المعنى ايضاً كان منه لكن خارج عن الاقسام الخمسة كتقدّم الجنس على النوع؛ لأنّ تقرر معنى النوع بعد تقرر معنى الجنس، و كتقدّم الواحد على الاثنين بوجه.

«فإن قلت: تجريد الماهية عن الوجود عند التحليل ايضاً ضرب من الوجود لها في نفس الامر، فكيف يتحقّق القاعدة الفرعية في اتصافها بمطلق الوجود مع أنّ هذا التجريد من انحاء مطلق الوجود؟!»

فعلى هذا لايجوز خلوّ الماهية عن الوجود لا بحسب الواقع ولا بحسب تجريد العقل إياها عن الوجود؛ لأنّ خلوّها بحسب تجريد العقل يستلزم [۳] اتحادها معه؛ لأنّ ملاحظة خلوّ الوجود نحوّ من الوجود، فكيف يتصوّر خلوّ الماهية عن كافّة الوجودات و كيف يصدق هذا؟! و الشيء بلا وجود معدوم و

[۱] این تعبیر به اصالت ماهیت در قضایای ذهنی، خالی از مسامحه و مناقشه نمی باشد، چون مراد از اصالت مورد نزاع، ثبوت واقعی و نفس الامری است. بنابر اصالت وجود در جمیع اطوار و احوال، تحقق اختصاص به وجود دارد، عدم اصالت در موطنی و اصالت در موطن دیگر معنا ندارد. دیگر آن که نزاع اصالت و عدم اصالت ماهیت یا وجود به اعتبار حمل شایع صناعتی است نه حمل اولی ذاتی، به اعتبار حمل اولی ذاتی و قطع نظر از تحقق خارجی یا ذهنی نه ماهیت اصل است و نه وجود. مراد مصنف - اعلی الله مقامه - از اصل، اول ما يتصور می باشد، اگرچه ماهیت به این اعتبار هم موجود است و آنچه که موجود نیست، عدم صرف و ليس محض است، فافهم و تأمل جيداً.

[۲] أي لا يشترط الوجود وإن كان حين الوجود، فلا ينافي ما ذكره المصنف في بعض تصانيفه ان التقدّم بالوجود. «محمد اسماعيل».

[۳] يستلزم الوجود و اتحادها معه «د - ط».

المعدوم ليس بشيء و مفهوم الخلو لا يصدق عليه، و هذا إن كان خلوّ الماهية عن مطلق الوجود بحسب الواقع، و أمّا إذا كان خلوّ الماهية بحسب تجريد العقل و ملاحظته إياها مع عدم ملاحظة الوجود و الحكم بخلوّ الوجود المطلق [۱] عن الماهية أي عن تصوّر الماهية، كان صادقاً لا بحسب الواقع و نفس الأمر؛ لأنّه لا يجوز أن يكون الشيء في نفس الأمر عارياً عن الوجود كما قال المصنّف:

«قلنا: هذا التجريد [۲] و إن كان نحواً من مطلق الوجود فلمعقل ان يلاحظ عند التجريد هذا التجريد؛ لأنّه نحو من الوجود، فيتّصف الماهية بالوجود المطلق الذي

[۱] و الحكم بخلوّ الماهية بحسب التصرّو عن مطلق الوجود كان صادقاً «د-ط»، فالحكم بخلوّ الماهية بحسب التصرّو عن تصوّر الوجود المطلق كان صادقاً، لأن تصوّرها ليس تصوّره «خ ل د-ط».

[۲] این که مصنف علامه بیان کرده است: «إنّ للعقل أن يحلّل الموجود إلى ماهية و وجود الخ»، حفظ قاعدة فرعی اقتضا دارد که صفت در مرتبه موصوف موجود نباشد، بلکه باید صفت از موصوف متأخر باشد. تجرید ماهیت از جمیع وجودات یک نحو از وجود برای ماهیت است. در هنگام اتصاف ماهیت به مطلق وجود، چگونه این قاعده محفوظ خواهد ماند، چون بنا بر این تحقیق باید صفت در مرتبه موصوف موجود باشد، این خود موجب انثلام در کلیت قاعده فرعی می شود به این اعتبار.

حاصل جواب آن که تجرید ماهیت از وجود دو اعتبار دارد: اعتبار تجرید فقط بدون ملاحظه امری، ماهیت به این اعتبار موصوف است. اعتبار ثانی، لحاظ ماهیت به این ملاحظه که نحوی از وجود است، این اعتبار، همان تخلیط است. ماهیت به اعتباری (به حمل اولی ذاتی) غیر وجود است. این، همان ملاحظه نفس ماهیت است فقط و به اعتباری عین وجود است. این لحاظ، تحلیه ماهیت به وجود و خلط آن با وجود است. صدر المتألهین با آن که قائل به اتصاف «در ماهیت و وجود» نیست، بنابر مذاق قوم از اشکال جواب داده. این جواب را در اسفار، ج ۱، ص ۵۸ بیان کرده است.

جَرَدْنَاهَا عَنْهُ، فهذه الملاحظة - التي هي عبارة عن تخلية الماهية عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة و عن هذه التخلية التي هي أيضاً نحو من الوجود في الواقع من غير تعمّل - لها اعتباران: اعتبار كونها تجريداً و تمريةً، و اعتبار كونها نحواً من الوجود، فالماهية بالاعتبار الأول [١] موصوفة بالوجود، و بالاعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة، فالتمرية باعتبار و الخلط باعتبار آخر.

كون التجريد نحواً من الوجود بحسب الواقع لا يستلزم أن يكون بهذه الخصوصية عند العقل و ملحوظاً بهذا الوجه حتى لا يكون عند العقل مجرداً عن الوجود مطلقاً، بل كان مخلوطاً بالوجود على أي حال، فلا يمكن للعقل تجريد الماهية عن الوجود المطلق و اتصافها به؛ بل هذه الملاحظة - كما قال المصنّف - : «لها اعتباران» و بأحد الاعتبارين يصحّ الخلوّ و الاتّصاف، و بالآخر يصدق الحكم الإيجابي، و يتحقّق القاعدة الفرعية بلا إشكال كما قال :

«ولست حيثية أحد الاعتبارين غير حيثية الاعتبار الآخر، ليعود الإشكال جدّاً من أنّ الاعتبار الذي بها يتصف الماهية بالوجود لابدّ فيه أيضاً من مقارنة الوجود، فتتفسّخ ضابطة الفرعية، و ذلك لأنّ هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود، لا أنّه شيء آخر غير، فهو وجود و تجريد عن الوجود، كما أنّ الهيولى الاولى قوّة الجواهر الصوريّة و غيرها و نفس هذه القوّة حاصلّة لها بالفعل، و لا حاجة لها إلى قوّة أخرى لفعلية هذه القوّة، ففعليتها قوتها للأشياء الكثيرة، و كما أنّ ثبات الحركة عين تجلدها و وحدة العدد عين كثرته؛ فانظر إلى سريان نور الوجود و نفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتبارات و الحيثيات حتّى أنّ تجريد الماهية عن الوجود أيضاً متفرّع على وجودها».

إذا كانت حيثية الفعل غير حيثية القوّة، كانت بوجه مسبوقه على القوّة. و أمّا إذا كانت الحيثيتان واحدة بحسب الواقع، و مغايرة بالاعتبار، فلا يحتاج

[١] بأحد الاعتبارين - خ ل.

الفعلیة إلى قوة أخرى، فإذا كان حکم الخلوّ بحسب الواقع وفي نفس الامر، يرد الإشکال بحسب القاعدة فاحتاج في دفع التسلسل [إلى] أن يقال - كما قيل في المشهور -: ثبوت الوجود الخارجي للماهية فرع الوجود الذهني. وإذا نقل الكلام في الوجود الذهني، يجاب بأن التسلسل في الأمور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار؛ لأنّ العارضية والاتصاف تحققه بتعمّل العقل، وإذا كان الوجود بهذا الاعتبار خارجاً وثابتاً للماهية، كان للماهية وجود سابق عليه وهكذا مادام العقل معتبراً، فإذا انقطع انقطع، فلا يلزم التسلسل المّحال. وما قال المصنّف: هو أنّ هذه الملاحظة والخلوّ لما كان نحواً من الوجود لا يحتاج في تصحيح القاعدة إلى اعتبار الوجود السابق حتى يلزم التسلسل فيجيب بالجواب المشهور؛ لأنّ هذا التجريد نحو ثبوت، وهذا النحو من الثبوت كافٍ لاتصاف الماهية بالوجود ومعرضيتها له، ولا يحتاج إلى وجود آخر ولا يلزم التسلسل، بل ولا التعدّد ولا التکثر.

### «تفسيه»

وليعلم أنّ ما ذكرنا تنمिम لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم، ويلتزم مسلکهم في اعتبارية الوجود؛ واما نحن فلانحتاج إلى هذا التعمّق؛ لما قرّرنا أنّ الوجود نفس الماهية عيناً. وايضاً الوجود نفس ثبوت الشيء لاثبوت شيء لشيء فلامجال للتفريع هاهنا. المراد أنّ هذا البيان الذي فصلناه في دفع الإشکال مبنيّ على كون وجود الماهية داخلاً في القاعدة ومحتاجاً لمقتضى الفرعية على الثبوت السابق للماهية على وجودها، وهكذا في الثبوت السابق، فيلزم التسلسل ويرد الإشکال على ظاهر الحال، فيحتاج إلى تنمिम ما قال القوم وتصحيح كلامهم على ما يوافق مرامهم.

و أما على ما هو الحق - وهو أن الوجود نفس الماهية عيناً - فلا اتّصاف بحسب الواقع . و أما بحسب الملاحظة ، فالوجود نفس ثبوت الشيء لاثبوت الشيء للشيء ، فثبوت الوجود للماهية لا يدخل في تحت القاعدة الفرعية فلا يرد الإشكال كما قال :

«فكان إطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية و وجودها من باب التوسع و التجوّز ؛ لأن الارتباط بينهما اتحادي لا كالارتباط بين المعروض و عارضه و الموصوف و صفته ، بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل إيّاه [ ١ ]

[ ١ ] در اسفار اربعه فرموده است «و قريب ممّا ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب إليه بعض اهل التدقيق<sup>١</sup> : من أنّه لا يجوز عروض الوجود المصدرى<sup>٢</sup> و مفهوم الوجود للماهية في نفس الامر ؛ لأن عروض شيء لآخر ، و ثبوته له فرع لوجود المعروض ، فيكون للماهية وجود قبل وجودها .

و ايضاً مفهوم الوجود متحد مع الماهيات ، و المتحدان يتمتع عروض احدهما للآخر ؛ حيث اتحدا ، و لا عروض للوجود بالمعنى المصدرى لها بحسب الاعتبار الذهني ايضاً ؛ لأن العقل و إن وجد الماهية خالية عنه و إذا أخذها بذاتها بلاضميمة ، لكنّه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به ؛ لانه يجدها حيث لم توجد و لا يلزم من ذلك قيام الوجود بها ، فإن صدق المشتق لا يلزم قيام مبدأ الاشتقاق ، و أما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية - إذا أخذت بذاتها بلاضميمة - عارية عنه ، و يجده في المرتبة الثانية عارضاً لها ، و لهذا يحكم بأنّه عرض لها و لا يجوز عروضه لها في نفس الامر ؛ لأنهما في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما فيه أصلاً ؛ ضرورة أنّ السواد و الوجود في نفس الامر واحد ذاتاً و وجوداً ، لا يتصور هناك نسبة بينهما بالمعروض و غيره ، و أمّا في الاعتبار الذهني فهما شيان ؛ لأن العقل يفصل هذا الشيء الواحد إلى مهية و وجود فيتصور بينهما

١ . سيد الملقين معروف به مير صدره شكني .

٢ . در بعضی از نسخ «أو مفهوم الوجود» ثبت شده است . مراد از وجود مصدری «وجود بشرط لا» و وجود به معنی موجود که در سطوره بعد ذکر کرده است «وجود لا بشرط است» . فرق بین این دو به بشرط لای و لا بشرطی است ، نظیر فرق عرض «یاض» و عرضی «ایض» .

إليهما من حيث هما جنس وفصل، لآمن حيث هما مادة وصورة عقليتين.<sup>۱</sup>

والارتباط بالمعنى الأعم ينقسم إلى أقسام والارتباط بين الوجود والماهية قسم منه وقسيم لاتصاف المعروض بعارضه، و مطلق الاتصاف أيضاً على معنيين: الاتحاد والعارضية لكن المتبادر هو الثاني ولذا قال: «إن إطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية ووجودها من باب التوسع»؛ لأن الاتصاف بينهما اتحادي ليس الارتباط بينهما كارتباط المعروض بعارضه الخارجي و الموصوف بصفته الخارجيّه؛ لأن الاتصاف بينهما كان في الواقع بلا تعلق واعتبار، و كان ثبوت العارض للمعروض من أفراد ثبوت الشيء للشيء و ثبوت الوجود ليس كذلك، بل اتصاف الوجود وارتباطه كاتصاف

النسبة بهذا الاعتبار<sup>۱</sup> (ص ۵۹).

صدر المتألهين بعد از نقل عبارت مذکور از سید المدققین گفته است: «ولا يخفى على المتفطن أن بين كلامه و بين ما حققناه نحواً من الموافقة و إن كان بينهما نحو من المخالفة أيضاً». موافقت میر صدر دشتکی باملا صدرا فقط این است که هر دو، دویت واقعی و نفس الامری وجود و ماهیت را نفی کرده اند. ملا صدرا از راه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و فنای آن در جمیع اطوار در حقیقت وجود و میر صدر از باب اعتباری بودن وجود و فنای آن در ماهیت.

محقق سبزواری در حواشی خود بر اسفار در تزییف قول سید المدققین فرموده است: «ولیت شعری ما المصحح لحمل مفهوم الوجود؟ إذ لا یقول السید (ره) بقیام المبدأ ولا عروضه خارجاً و عقلاً، ولا بالاتساق، فلم یکن فرق بین القضية الصادقة و الکاذبة و هو و إن قال بأن موجودیة الأشياء باتحادها مع مفهوم الوجود كما یاتی، لكن الکلام فی مصحح هذه الاتحاد». علاوه بر این، حمل وجود بر ماهیت بنا به قول سید (ره) باید حمل اولی ذاتی باشد، «كما لا یخفى على الفطن العارف المحقق»<sup>۲</sup>.

۱. الأسفار، ج ۱، صص ۵۹-۶۰.

۲. الأسفار، ج ۱، ص ۶۰.

الجنس بفصله في النوع البسيط عند التحليل العقلي .  
و الحاصل أنَّ الوجود بحسب الواقع ثبوت الماهية وليس بينهما رابطة ،  
وهذا هو الحقَّ عند المصنّف في القضايا البسيطة . وعند التحليل وجعل  
مفهوم الوجود محمولاً ، كان رابطةً بين المحمول والموضوع واتصف الموضوع  
بالمحمول كالسواد ، فإنَّه في الخارج بسيط ليس الارتباط والاتصاف فيه ، وبعد  
تحليل العقل إيَّاه إلى لون وقابض حصل شيان بما هو مطلق لا بشرط جنسٍ و  
فصل صدق الحمل والاتصاف ، وإذا أخذنا بشرط لا ، مادة و صورة عقليتان  
فلا اتحاد ولا حمل .

### «المشعر السادس: في أنَّ تخصّص افراد الوجود» [١] وهوياتها بماذا على الإجمال

اعلم أنَّك قد علمت أنَّ الوجود حقيقة عينية بسيطة ، لا أنَّه كليّ طبيعي يعرض لها  
في الذهن أحد الكليات الخمسة المنطقية إلا من جهة الماهية المتَّحدة بها إذا أخذت من

[١] مصنف علامه در اسفار، ج ١، ص ٤٤ گفته است : «وليعلم أنَّ تخصّص كل وجود إمّا بنفس  
حقيقته ، او بمرتبة من التّقدم والتّأخر إلخ» .

در این کتاب ص ٤٤ گفته است : «في أنَّ تخصّص افراد الوجود وهوياتها بماذا؟» .

در شواهد گفته است : «في أنَّ الامتياز بين الوجودات بماذا الوجود قد مرَّ أنَّه متشخص  
بذاته»<sup>١</sup> .

محقق سبزواری در حاشیه خود بر اسفار و شواهد الربوبیه گفته است : «إنّما عبّر بالامتياز و  
التخصّص كما في الاسفار دون التشخص ؛ لتصريحه هنا و في الاشراف الثالث و في كنه  
الأخرى أنَّ الوجود متشخص بذاته متطور باطواره ، فليس للوجود افراد و اشخاص إنّما له

حیث هی هی، فإذاً نقول: تخصّص کلّ فرد من الوجود إمّا بنفس حقیقته کالوجود التام الواجبی [۱] - جلّ مجده - و إمّا بمرتبة من التقدّم والتأخّر، و الکمال و النقص

المراتب و الدرجات. و قد حقّق فی موضعه أنّ الامتیاز امر إضافی و یحصل بالکلیات کالتخصّص، و التشخصّ نفسی و لا یحصل بانضمام کليّی إلى کليّ، فامتیاز مراتب الوجود بعضها عن بعض لا ینافی کون حقیقة الوجود واحدة و حدة حقة حقیقة إلخ<sup>۱</sup>.

صدر الحکماء در این کتاب تصریح کرده است براین که تخصّص افراد وجود و هویات آن افراد، یا بالذات است و یا به تقدّم و تأخّر. در اسفار، ج ۱، ص ۴۴ ذکر کرد است: «تخصّص کل وجود إلخ»، باید از وجود، افراد را نفی نموده و بگوید: اصل حقیقت وجود چون واحد شخصی است<sup>۲</sup> و دارای مقام ظهور و بطون است، مقام باطن آن حق و مقام ظاهرش خلق است. مقام باطن وجود به حسب اصل ذات، از ماعداء ممتاز است و یا آن که تعین و حکم و اسم و رسم ندارد، مگر آن که بگوئیم صدر المتألهین (فده) به اعتبار ملاحظه مفهوم وجود، به حقایق وجودی، افراد و به لحاظ حقیقت خارجی بسیط وجود، مراتب اطلاق نموده است.

[۱] بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک خاصی، وجود، صاحب مراتب و درجات مختلف است. مرتبة اعلای وجود که حقیقت صرف هستی می باشد، به حسب نفس ذات منشأ انتزاع وجود است، بدون لحاظ جهتی و حیثی. وجود در این مقام مستغنی از جمیع اشیا و منبع جمیع خیرات و کمالات است. وجود به این اعتبار متشخص بالذات و متمیز از جمیع اشیاست و محیط به جمیع کائنات، این مرتبه را حکما مقام بشرط لای وجود از تعینات امکانی دانسته اند. وجود به این اعتبار ذاتاً از غیر متمیز است. بنابر مشرب اهل توحید، حقیقت وجود به این اعتبار یعنی مقام صرافت وجود که لا بشرط حقیقی می باشد، «لا بشرط مقسّمی» محکوم به هیچ حکمی از احکام نیست، «لا اسم له و لا رسم له» نه کسی

۱. حواشی بر اسفار، ج ۱، ص ۲۴، حواشی الشواهد الربوبية، تعلیقات حکیم سبزواری - فلس سره -، صص ۳۸۹-۳۹۵.

۲. الشواهد الربوبية، صص ۴۹-۵۲، فصول عرفانی اسفار، ج ۲، صص ۲۸۶ و ما بعد آن؛ المظاهر الإلهية، صص ۷۰-۷۳ و ۸۶، و بعضی دیگر از کتب خود.

کالمبدعات، او بأمور لاحقة کافراد الکائنات».

ای تخصص افراد الوجود و تمیز بعضها عن بعض و هوایاتها إشارة إلى أنّ المراد من الافراد ليس الحصر و مفهوم المضاف حتى يكون الامتیاز بإضافتها إلى شيء، و يكون واضحاً لاحتیاج إلى البیان، بل المراد من الوجود ما یطرد

زوانام دارد نه نشان». چنین وجودی به اعتبار ذات به هیچ صفتی از صفات و حکمی از احکام متصف نمی باشد. نمی شود حکم کرد که از غیر متمیز است و یا نیست. این حقیقت به اعتبار ظهور در غیر و سریان در اشیا به سریان فعلی و ظهور انبساطی، تجلیات مختلف دارد و در هر مرتبه ای دارای حکمی از احکام است. چنین وجودی از حیث سریان در غیر با آن که به حسب ذات لایشرط است به اعتبار ظهور اسما و صفات در اعیان ثابت به حسب استعدادات اعیان، در هر عین ثابتی ظهور خاص دارد.

این که مصنف علامه گفته است: «تخصص کلّ وجود إمّا بنفس حقیقه إلخ». بنابر طریقه حکماست که وجود را دارای مراتب مختلف می دانند و مقام بشرط لای وجود را حق تعالی دانسته و سایر مراتب را به ممکنات اختصاص داده اند. بنابراین، تمین و تشخیص و تمیز حق تعالی به نفس ذات اوست. و تمیز ممکنات عقول طولیه و عرضیه و موجودات برزخی در قوس نزول به اعتبار تقدم و تأخر و شدت و ضعف و کمال و نقص است.

در الشواهد الربوبیه، ص ۱۰ گفته است: «الوجود قد مرّ أنّه متشخص بذاته متطورّ باطواره و درجاته، فتخصیص کلّ وجود إمّا بالتقدم و التأخر، او بالکمال و النقص، او بالغنی و الفقر، و إمّا بموارض مادیة إن وقع فی المواد و هی لوازم الشخص المادی». در شواهد این که امتیاز حقیقت حق اول به چیست؟ چیزی نگفته است، شاید اصل حقیقت وجود را که مقام وجوب وجود باشد، بالذات متشخص می داند؛ تمیز به تقدم و تأخر اختصاص به ممکنات داده است. مصنف با آن که وجود را واحد شخصی می داند و قول به مراتب را در بعضی از مواضع کتب خود نمی نماید، مختار خود را در این قسم از مباحث بیان نکرده است «والله اعلم».

نگارنده، اجمال این مطلب را بیان کرد و تفصیل آن موکول است به محل دیگری و تفصیل بیش از این خارج از طور این تعلیقه است.

به العدمّ و هو - مع كونه نفسَ التحقّق - له افراد متمایزة بغير الإضافة . و هذا عسير جداً فيحتاج إلى البيان فقال : « إنّ الوجود حقيقة عينية بسيطة » ليس من سنخ المفاهيم فهذا لا ينافي [ما] قال سابقاً : « كلّ ممكن زوج تركيبي »؛ [١] لأنّ المراد منه كلّ موجود - كان وجوده زائداً على ذاته و ممكناً بالإمكان الخاصّ - مركّب ذو وجهين : وجه إلى ربّه ، و وجه إلى نفسه و « لا أنّه كلّی طبعی » ممتاز افراده بالعوارض و « يعرض له في الذهن أحد الكليات إلا من جهة الماهية » و هذا إشارة إلى ردّ ما هو المشهور من المشاء أنّ الوجودات انواع متخالفة [٢] ، و إلى تصحيح ما هو مرادهم ، و فسّاد قولهم يظهر بأنّ الوجود ليس كلياً طبعياً حتى يكون افراده انواعاً اختلافاً بالفصول ، و تصحيح ما هو مرادهم من أنّ الوجود و الماهية متّحدان في الخارج ، و لعلاقة الاتحاد يصدق حال كلّ واحد منهما على الآخر بالحقيقة لكن لا بالذات بل بالعرض ، و وجود الجوهر جوهر بعين جوهريته ، و وجود العرض عرض ، و وجود الكمّ كمّ ، و وجود الكيف كيف ، و كذا سائر الانواع ، و يصير الوجودات انواعاً باعتبار مامعها من الماهيات ، و هذا صحيح لافساد فيه .

و أمّا حال الوجود من حيث هو و تميّز كلّ فرد و تخصّصه على سبيل منع الخلوّ إمّا بنفس حقيقة كالوجود التام الواجبي - جلّ مجده - و هذا على القول بالاشتراك اللفظي ظاهر . و أمّا على القول بالاشتراك المعنوي ، فوجود الواجب هو الشيء و سائر الوجودات هو الفيء و البينونة الصفتي بينهما على غاية الكمال ، و حقيقته لكماله خارجة عن الاشياء الممكنة و بنفسه ممتاز عنها . و إمّا بمرتبة من التقدّم و التأخر ، و النقص و الكمال كالمبدعات ، لأنّها مع سائر

[١] ر. ك. : كتاب حاضر، ص ١٤١ .

[٢] تجريد الاعتقاد، ص ١١٠؛ الأسفار، ج ١، ص ١٠٨؛ شوارق الإلهام، ص ٤٨؛ شرح

المنظومه، قسم الفلسفه، ص ٢٤ .

الممكنات مشتركة في كونها شيئاً لا يكون تميزها بحقيقتها، بل يكون بالتقدم والكمال فقط بخلاف الواجب. وإمّا بأمور لاحقة كافراد الكائنات؛ لأنها لاتحادها مع الأنواع صار حكمها حكمها، فتميزها كان بالعوارض.

«وقيل: تخصص كل وجود بإضافته إلى موضوعه» [١] «وإلى سببه لا [٢]» أن الإضافة لحقته من خارج؛ فإن الوجود عرض، وكل عرض متقوم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال وجود كل ماهية بإضافته إلى تلك الماهية، لا كما يكون الشيء في المكان والزمان؛ فإن كونه في نفسه غير كونه في المكان أو في الزمان.

قال بهمنيار في التحصيل [٣]: «تخصص كل وجود أي ذي ماهية، و

[١] صدر المتألهين در كتاب الشواهد الربوبية، ص ٩، گوید: «وإذ قد استنار بيت قلبك بشروق نور العرفان من أفق البرهان، وتيقنت أن الوجود ليس بجوهر ولا عرض، فاطرد عنك ظلمة كل وهم ولا تبال بما وجدته في كلام بعضهم حيث قال: «إن الوجود عرض» محتجاً بأن الوجود المعلوم، له موضوع وكل عرض فإنه متقوم بوجوده في موضوعه وكذلك حال الوجود، فإن وجود الإنسان متقوم بإضافته إلى الإنسان، ووجود زيد متقوم بإضافته إلى زيد لا كما يكون الشيء في مكان، ثم يعرض له الإضافة من خارج»<sup>١</sup>. ابن عباد بن علي بن عمار شارح محقق (ره) از تلمیذ عظیم شیخ، بهمنیار است. بر خبیر در فن حکمت و معرفت از واضحات است که وجود از سنخ ماهیات جوهری و عرضی نیست، چون در خارج ماهیت با وجود متحد است، اتحاد متحصل بالامتصاص. به طور مفصل این مطلب در مطاوی متن و شرح و تعلیقات این کتاب بیان شد. وجود در جمیع مراحل و مراتب، عین ماهیت است و تغایر فقط به حمل اولی ذاتی است.

[٢] بل هو عين الإضافة وليس المراد بها الإضافة التي هي مقولة من المقولات، بل الإضافة الإشراقية العرفانية يعني إن الوجود نفس ارتباط الماهيات إلى الجاعل القيوم لكونه مجعولاً بالذات و الماهيات مجعولة بالعرض، تدبر. «محمد اسماعيل»

[٣] التحصيل، ص ٢٨٢.

المراد من التخصص التحصل وتحصل الوجود بإضافته إلى موضوعه، ليس المراد أنّ الإضافة سبب وعلّة للتحصل، بل المراد أنّ الإضافة نفس التحصل و التحصل هو الإضافة كما قلنا: إنّ الوجود موجود و متحصل بنفسه. قال: «إضافته إلى موضوعه و إلى سببه» يعني إنّ الوجودات الممكنة نفس ربط بين الممكنات و الواجب، و الواجب و الممكنات أي الماهيات متحصلة بهذه الإضافة و هذه الإضافة تخصصها وتحصلها بالواجب، و تميزها بالماهيات الممكنة، فالوجود نفس ارتباط الماهيات إلى الجاعل، فلا يمكن تعقلها بغير سبب و لهذا البيان قال: «لأنّ الإضافة لحقته من خارج؛ لأنّ الإضافة لو كانت عارضةً جاز تعقل الوجود بلا إضافة و بلا سبب، فإنّ الوجود عرض» إلى آخر بيان لصدق الحكم و إظهار حقيقته.

«وهذا كلام لا يخلو عن مساهلة [ ۱ ]؛ إذ قياس نسبة الوجود إلى الماهية بنسبة

[ ۱ ] در شواهد گفته است: «إنّ الوجود بالقياس إلى الماهية ليس كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها، بل هما واحد في الاعميان و كذا في الازدعان فلاقابلية ولا مقبولية و إلا يلزم المحذورات المشهورة من تقدّم الشيء على نفسه و كون الوجود قبل الوجود و غير ذلك، إلا أنّ للعقل أن يلاحظ في الموجود معنيين: ماهيةً، و وجوداً، فإذا حلّل العقل الموجود العيني و الذهني إلى أمرين و هما بالمادة و الصورة أشبهُ منهما بالموضوع و العرض و كيفية هذا الاتصاف و القابلية أنّ للعقل أن يلاحظ الماهية و يجردّها عن كافّة الموجودات حتى عن هذا التجريد؛ لأنّه نحو وجود ايضاً، فيصفها بالوجود الذي هي به موجودة فهذه الملاحظة ايضاً يصحّ القاعدة الفرعية من حيث إنّها تجريد و تخليط معاً لأنّها تخلية القابل عن المقبول»<sup>۱</sup>.

به حمل اولی ذاتی تجريد و تخلیه و تعریه و به حمل شایع صنایع تخلیط و تخلیه است. ماهیت به اعتبار تحصيل در جمیع اطوار عین وجود است، ولی به اعتبار مفهوم، وجود غیر ماهیت است، چون ماهیت به این اعتبار نسبت به وجود و عوارض آن، لا بشرط است و

العرض إلى الموضوع فاسد، كما مرّ أن لا قوام للماهية مجردة عن الوجود [١]، وأن الوجود ليس إلا كون الشيء لا كون الشيء لشيء كالعرض لموضوعه أو كالصورة لمادتها، ووجود العرض في نفسه وإن كان عين وجوده لموضوعه لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود، فإنه نفس وجود الماهية فيما له ماهية.

قول المصنّف: «مساهلة» مع قوله: «إذ القياس فاسد» ليس على ما ينبغي إلا أن يقال: قوله: «مساهلة» مبنيّ على جواز تصحيح القول بلا ملاحظة القياس وجعله قياساً تاماً كما ذكرنا من أن وجود ذي الماهية نفس الإضافة ووجود رابط، كما أن وجود السواد في نفسه وجود رابطي، والقول بالفساد مبنيّ على ظاهر القياس وكونه قياساً تاماً من جميع الوجوه، ووجهه هو ما قاله المصنّف من أن لا قوام للماهية مجردة عن الوجود حتى يكون حال وجود كل ماهية بإضافته إلى تلك الماهية كما يكون السواد حاله و قوامه بوجوده في موضوعه. و أيضاً الوجود ثبوت الماهية والعرض ثبوت الشيء للماهية وحلوله فيها وهو محتاج إلى الماهية، والماهية محتاجة إلى الوجود. وأما الصورة الموجودة في المادة، فحالها كحال العرض، والمادة موضوعة لها و

مفهوم وجود وهستی نسبت به وجود، لا بشرط نمی باشد. بین این دو اعتبار نزد اهل فلسفه فرقی واضح است. وجود من حیث المفهوم واحد و نسبت به وجودات، مشترک معنوی است، ولی ماهیات، متباین و متار کثرات است. از این بینونت به بینونت عزلی تعبیر نموده اند، ولی چون وجود، اصالت دارد و ماهیت، امر اعتباری است. تباین ناشی از ماهیت تباین سرایی و اعتباری است و آنچه که در خارج تحقق دارد، حق تعالی و شتون ذاتی او می باشد.

هر چیز که غیر حق بیاید نظرت      نفس دومین چشم احول باشد  
[١] إشارة إلى أنه يمكن توجيه كلام القيل بـحيث يكون صحيحاً، لكن فيه مساهلة حيث لم يبين الفرق بين الوجود و سائر الاعراض، فتدبر. «محمد اسماعيل».

الموضوع من جملة الشخصّات بعكس حال الوجود و الماهية، فتدبرّ.

«فكما أنّ الفرق بين كون الشيء في المكان [ ١ ] و في الزمان و بين كون العرض في الموضوع - كما ظهر من كلامه - بأنّ كون الشيء في أحدهما غير كونه في نفسه و كون العرض في الموضوع عين كونه في نفسه، فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض في الموضوع و بين وجود الموضوع، فإنّ الوجود في الأوّل غير وجود الموضوع و في الثاني عينه».

إضافة الوجود إلى الماهية نظير وجود العرض في الموضوع بأنّ الإضافة ليست عارضة فيهما، بل كما أنّ الوجود نفس ارتباط الماهيات إلى الجاعل كذا العرض وجوده في نفسه عين وجوده للموضوع و ليسا نظير كون الشيء في المكان و الزمان؛ لأنّ الإضافة فيهما عارضة، و العرض و إن كان في عدم عروض الإضافة كالوجود و ليس وجوده للموضوع كوجود الجسم في المكان، لكن فرق بين وجود العرض في الموضوع و بين وجود الموضوع و الماهية؛ لأنّ وجود العرض وجود شيء آخر غير الموضوع للموضوع و فرع على وجود الموضوع، و وجود الماهية ليس غير وجود الموضوع و لا يدخل في القاعدة الفرعية؛ لأنّ الفرعية مشروطة بالمغايرة بين المنسوب و المنسوب إليه في الشيئية.

«قال الشيخ في التعليقات: «وجود الاعراض في انفسها وجودها لموضوعاتها

[ ١ ] مصنف در کتاب الشواهد (ص ٦) گوید: «إنّ وجود الأشياء نفس موجوديتها لآکحال البياض و الجسم، و كما أنّه فرق بين كون الشيء في المكان أو في الزمان و بين كون الحال كالعرض و الصورة في محلّ الموضوع و المادة، لأنّ في الأوّل وجوداً للشيء في نفسه و وجوداً آخر له في غيره، و في الثاني وجوداً للشيء في نفسه و هو بعينه وجوده لغيره، فکذلک فرق بين كون الشيء في شيء و بين كون الشيء لاكون شيء فيه، فالوجود للأشياء هو نفس كون الأشياء لاكون غيرها فيها أو لها».

سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الموضوع حتى يصير موجوداً واستثناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصح أن يقال: إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى أنّ للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير» [١]

للأعراض وجود في نفسه لكن لا لنفسه، ووجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها سوى العرض الذي هو الوجود؛ لأنّ حكم الوجود خارج عن حكم الأعراض، لأنّ الأعراض محتاجة إلى الموضوع ومتشخصة به، بخلاف الوجود فإنه الأصل والماهية موجودة به وهو ثبوت الشيء بخلاف الأعراض، فإنها ثبوت الشيء لشيء وفرع لثبوت الموضوع وليس وجودها وجود الموضوع، بل قائم بالموضوع، وللموضوع وجود سابق على العرض بخلاف الماهية؛ فإنّ لها تحققاً بالوجود، والماهية من حيث التحقق ليست مبانة للوجود، بل هما متحدان في العين والتحقق ومختلفان بحسب المعنى والمفهوم، وصدق الوجود عليهما بالحقيقة وعلى الوجود بالذات وعلى الماهية بالعرض بخلاف العرض؛ لأنّه ليس متحداً مع الموضوع بما هو عرض، بل لأنّ الموضوع إذا كان من الحوادث وله كمال ثانٍ وإذا خرج من كماله الأوّل وحصل له وجود أكمل صار العرض عرضياً والموضوع معروضاً لكن مع هذا فرق بين الوجود والعرض، والموضوع والماهية وهو ظاهر بين، فالحكم بأنّ الوجود عرض مبني على المساهلة كما قال.

وقال أيضاً فيها [٢] فالوجود الذي في الجسم هو موجوديّة

[١] لم نعثر عليه في التعليقات. نعم نقل عنها في الأسفار، ج ١، صص ٤٧-٤٨؛ الشواهد الربوبية، ص ١٢.

[٢] في التعليقات. خ ل.

الجسم [۱] لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض؛ إذ لا يكفي فيه البياض والجسم [۲ و ۳].

والوجود تحقق الماهية، و وجود الجسم [۴] موجوديته لا ما به الموجودية، و

[۱] معنى كلام الشيخ: «أن الجسم في كونه موجوداً لا يفتقر إلى أمر سوى ماهية و وجود، بخلاف الجسم في كونه أبيض؛ فإنه لا يكفي فيه ماهية الجسم و البياض، بل لابد من وجود الجسم و وجود البياض، بل لابد من أمر ثالث و هو ثبوت البياض للجسم؛ فإن وجود البياض عين ثبوته للجسم على ما عرفت آنفاً، فتدبر. محمد اسماعيل».

[۲] در اسفار بعد از عبارات مذکور گوید: «و قال تلميذه في التحصيل: نحن إذا قلنا: كذا موجود، فلسنا نعني الوجود العام، بل يجب أن يتخصص كل موجود بوجود خاص. فالوجود إما أن يتخصص بفصول، فيكون الوجود - أي المطلق - على هذا الوجه جنساً أو يكون الوجود العام من لوازم معانٍ خاصة، بها يصير الشيء موجوداً». و قال فيه أيضاً: «كل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة، بها صارت موجودة و تلك الصفة حقيقتها أنها وجبت» اقول: ولا يترك قوله فيما بعد: «إذا قلنا وجود كذا فإنما نعني به موجوديته و لو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان، لكان يحتاج إلى وجود آخر، فيتسلسل، فإذا الوجود نفس صبرورة الشيء في الاعيان». فإن مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة، بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه و موجودية الماهية به، لا بامر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة، فعبّر عنه بنفس صبرورة الشيء في الاعيان و عن ذلك الامر الآخر المفروض بما به يصير الشيء في الاعيان؛ ليشلاء اجزاء كلامه سابقاً و لاحقاً و ما اكثر ما زلت أقدم المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات المورثة من الشيخ الرئيس و اتباعه على اعتبارية الوجود». ر. ك: أسفار، ج ۱، ص ۴۸.

[۳] لم نعتز عليه في التعليقات. نعم نقل عنها صدر المتألهين - قدس سره - ر. ك: الأسفار، ج ۱، ص ۴۸؛ الشواهد الربوبية، ص ۱۲.

[۴] شيخ در تعليقات بنا به نقل ملاصدرا در اسفار، ج ۱، ص ۴۶ گفته است: «الوجود المستفاد من الغير كونه متملقاً بالغير هو مقوم له، كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود

ليس بينهما تعدّد حتى يكون بينهما العارضية والمعروضية، وعروض الشيء لشيء فرع لوجود المعروض كمعرض السواد للجسم، وصوره الجسم أسود يحتاج إلى وجود آخر غير الوجود الذي به يتحقّق الجسميّة وهو مناط الحمل والاتحاد وهو الكمال الأوّل للأسود للجسم بما هو جسم ولا للسواد بما هو عرض، فتذكّر.

«أقول: إن أكثر المتأخّرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة ومثالها؛ حيث حملوها على اعتباريّة الوجود، وأنّه ليس امراً عينياً، وحرّفوا الكلام عن مواضعها، وإنّي قد كنت في سالف الزمان شديد الذبّ عن تاصيل الماهيات واعتباريّة

بذاته، والقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه؛ إذ هو ذاتي له»<sup>۱</sup>.

در موضع دیگر از تعلیقات گفته است: «الوجود إمّا ان يكون محتاجاً إلى الغير، فيكون حاجته إلى الغير مقومة له، وإمّا ان يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوماً له، ولا يصحّ ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما أنّه لا يصحّ أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً وإلا قوم و بدّل حقیقتهم». <sup>۲</sup> از این کلمات می توان استفاده نمود که صادر از جاعل، نفس وجودات خاصه اند که غیر از ارتباط به علت وجود حقیقی ندارند و حق تعالی مقوم ذات آنهاست و هر موجودی که نحوه وجودش قوام به وجود دیگر دارد، مستقل در وجود نیست و عین ربط به غیر است. جمیع موجودات امکانی، شون وجود واجبی و اشعه و ظلال نور قیوم و علت وجودند که به حسب ذات استقلال ندارند و آنها را مفصل و بدون ارتباط به حق نمی توان ملاحظه کرد و احتیاج به غیر در صمیم ذات آنها اخذ شده است، نه آن که امری عارض و طاری بر وجودشان باشد. در دار وجود موجود حقیقی منحصر به فرد است؛ باقی شئون و فنون و حیثیات یک وجودند.

کلّ ما فی الوجود هم او خیال	او عکس فی المرایا او ظلال
موجود تویی علی الحقیقة	باقی نسبند و اعتبارات

۱. التعلیقات، ص ۱۷۸.

۲. همان، ص ۱۷۹.

الوجود، حتی هدائي ربّي و اراني برهانه، فانكشف لي غاية الانكشاف أنّ الامر فيهما على عكس ما تصوّروه و قرّروه فالحمد لله [ ١ ] الذي أخرجني عن ظلمات الوهم بنور الفهم و أزاح عن قلبي سحب [ ٢ ] تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة و ثبتني على القول الثابت في الحياة الدنيا و في الآخرة .

فهموا من كلام الشيخ : « هو موجوديّة الجسم » أنّ الوجود ليس له تحقّق ، بل هو اعتباري و المراد منه الموجوديّة المصدريّة التي تنتزع من الماهية باعتبار الاثر ، و ليس ما فهموه مراد الشيخ ، بل مراده أنّ الوجود نفس التحقّق لا ما به التحقّق حتّى يكون من باب ثبوت الشيء للشيء حتّى يشكل الامر ، و يحتاج إلى الاستثناء أو تبديل الفرعية إلى الاستلزام و ما قاله هو حقّ الكلام ؛ فمعنى كلام الشيخ أنّ الجسم في كونه موجوداً لا يفتقر إلى امر سوى ماهية الجسم و وجوده بخلاف الجسم في كونه أبيض ، فإنّه لا يكفي فيه ماهية الجسم و البياض ، بل لابدّ من وجود الجسم ؛ لأنّ العروض فرع وجود المعروض .

و قول المصنف : « فالحمد لله الذي أخرجني عن ظلمات الوهم » قول و حمد على ما ينبغي ، و ليس للحمد موقع أنسب و أدخل و أفضى من هذا الموقع ؛ لأنّ هذا الاصل المتين احكم أحكام الشرع المبين ، و مثبت قول الثابت التوحيد على أقسامه ؛ لأنّ حقّ التوحيد بدون هذا الاصل متعسر بل متعذر و على هذا الاصل قال :

« فالوجودات حقائق متأصلة ، و الماهيات هي الاهبان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود أصلاً ، و ليست الوجودات إلا أشعة و أضواء للنور الحقيقي و الوجود القيومي - جلّت كبرياؤه - إلا أنّ لكلّ منها نموتاً ذاتيّة و معاني عقلية هي

[١] و الحمد لله . خ ل .

[٢] سهم . خ ل .

## المسمّاة بالماهيات (١).

فالوجودات آثار حاصلة بطريق الفيض عن الجاعل، ونسبة الفيض إلى الفيّاض نسبة الضوء إلى المضيء بالذات، والوجودات نفس الإضافات الإشرافية من الوجود الحقّ الحقيقي والصرف القيومي إلى ذوات الممكنات والماهيات الثابتات، والوجودات الإضافية نفس تحقّق الأشياء وليس للماهيات تحقّق بالأصالة بالذات، ما شمت راحة الوجود أولاً وبالذات، بل الحكم الموجوديّة لها باعتبار ما معها؛ لأنّ النظر إلى الموجودات الممكنة والأشخاص العينية العالمية على وجهين: نظر على الإجمال وبهذا النظر يحكم عليها بالوجود فكانت موجودة، ونظر على التفصيل؛ لأنّ كلّ ممكن زوج تركيبى له جهتان: وجه إلى ربّه، ووجه إلى نفسه، وجهة الربّ هو الوجود داخل في

(١) صدر المتألهين ابن معناراً كه مدنى قائل به اعتباريت وجود واصلت ماهيت بوده، در كشيى از كتب خود ذكر کرده است. در اسفار، ج ١، ص ٤٩ گوید: «و اینى قد كنت شديد الذّب عنهم في اعتبارية الوجود و تاصل الماهيات، حتى ان هداني ربى وانكشف لي انكشافاً يبيّن أنّ الامر بعكس ذلك و هو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، و أنّ الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف و اليقين بالاعيان الثابتة ما شمت راحة الوجود ابداً، كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الآتية إن شاء الله تعالى، و ستعلم ايضاً أنّ مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات، ليست إلا اشعة و اضواء للنور الحقيقي و الوجود الواجبي - جلّ مجده - و ليست هي أموراً مستقلة بحالها و هويات مترقّسة بذواتها، بل إنّما هي شؤون لذات واحدة، و تطوّرات لحقيقة فاردة كلّ ذلك بالبرهان القطعى و هذه حكاية عمّا سير ذلك بسطه و تحقيقه إن شاء الله» در كتاب المبدأ و المعاد، ص ١٨، چاپ سنگى گوید: «و نحن ايضاً كنّا في سالف الزمان على هذا الراى حتى كشف الله تعالى عن بصيرتنا و هدايتنا بنوره، و رايتا أنّ موجودية كلّ شيء بالوجود اى بانحاده بنحو منه، و موجودية الوجود نفس ذاته من غير محذور».

الاستثناء «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» [۱] موجود، وجهه النفس هو الماهية داخل في الاشياء هالك بنفسه ما شَمَت رائحة الوجود، و وصف عنواني للوجودات و مخصّص لها، و لذا قيل: الماهية معدومة الذات و موجودة الحكم.

### «توضیح فيه تنقیح»

أما تخصيص الوجود بالواجبة فنفس حقيقته المقدسة عن نقص و قصور، و أما تخصيصه بمراتبه و منازلها في التقدّم و التأخر، و الغنى و الحاجة، و الشدة و الضعف فيما فيه من شؤونها الذاتية و حیثیاته العينية بحسب حقیقته البسيطة التي لا جنس لها و لا فصل، و لا يمرض لها الكلية كما علم، و أما تخصيصه بموضوعاته اعني الماهيات و الاعيان المتصفة به في العقل على الوجه الذي مر ذكره، فهو باعتبار ما يصدق عليه في كل مقام من ذاتياته التي تنبعث عنه في حد العلم و التعقل و يصدق عليه صدقاً ذاتياً من الطبائع الكلية و المعاني الذاتية التي يقال لها في عرف اهل هذا الفن: الماهيات، و عند الصوفية: الاعيان الثابتة، و إن كان الوجود و الماهية فيما له وجود و ماهية شيئاً واحداً و المعلوم عين الموجود [۲] و هذا سرّ [۳] غريب فتح الله على قلبك باب فهمه إن شاء الله تعالى.

و تخصيص الوجود الواجبي و تحصيل حقيقته بنفس ذاته لا بامر آخر؛ لأنّ

[۱] القصص (۲۸): ۸۸.

[۲] مراد از معلوم، ماهیت است، چون آنچه که از اشیا به علم حصولی ادراک می شود، ماهیت است، حصول حقایق وجودی در ذهن محال و منتع است. و مراد از موجود که گفته است معلوم عین موجود است و جود می باشد، چون موجود حقیقی نفس وجود است.

[۳] اشاره به این است که ماهیت با آن که عین وجود است، معذک منشأ امتیاز است.

مخصّص الشيء و محصله كان أقدم و أقوى منه ، و ليس في عالم الوجود أقدم و أقوى من الوجود ، كما قال المصنّف : «فبنفس حقيقته المقدّسة عن نقص و قصور» و هذا كان أوضح دليل على المدّعى و أقوى بيان لما هو المراد من أنّ الواجب أصل الإيجاد و منبع الخيرات ، و ليس له أو وراءه مبدأ إذ لو كان له أو وراءه مبدأ كان فيه نقص و قصور ؛ لأنّ كلّ ذي مبدأ مفتقر و محتاج إلى سببه و مبدئه و هذا ظاهر ، و الاحتياج نقص بالبدئية ، و كذلك إذا كان وراءه مبدأ حصل له شريك و من حصول الشريك حصل فيه التركيب ، و التركيب يستلزم الافتقار بالضرورة .

و أمّا ما سوى الواجب ، فالاختلاف و التخصّص و التميّز بينها ليس بنفس الذات ؛ لأنّها من حيث الإمكان و الفيئة حكمها واحد ، و بالنسبة إلى المبدأ بعضها أقدم و أقرب و الوساطة لتحقيق بعض آخر ، و كلها شؤون ذاتية لحقيقة البسيطة و بالنسبة إليها تفاوت حكمها و هذا التخصيص للشؤونات الوجودية بلاملاحظة الماهية حاصل و بملاحظة الماهية للوجودات التي كانت ذات الماهية التميّز و التخصّص حاصل بالحقيقة ، كما للماهيات بالذات [١] و الترديد بين هذه التخصيصات لمنع الخلوّ و كان الوجود و الماهية شيئاً واحداً أي من حيث التحقق «والمعلوم» أي المفهوم و ما حصل في العقل أي الماهية ، «عين الوجود» و ما حصل في العين ، أي الوجود من حيث التحصّل و الوجودية .

و قال الشيخ : «مذهبنا أنّ الماهية موجودة بتبعية الوجود و كان بينهما الارتباط الإضافي لا الاتحادي» [٢] ، فعلى ما قال كان الوجود للماهية من افراد ثبوت الشيء للشيء و كان داخلاً في القاعدة الفرعية ، فاحتاج صحّتها

[١] كما قال المصنّف ، فهو باعتبار ما يصدق عليه - أي الوجود - من المعاني و الماهيات التي يقال لها في العرف : الماهيات و عند الصوفية : الأعيان الثابتة ؛ لثبوتها في الحضرة العلمية «د» ط .

[٢] لم نعرّ عليه في شرحه على الشاعر .

إلى البيان. وحقّ الكلام وفهم المرام في هذا - كما هي - عسير و مشتمل على سرّ التوحيد و وحدة عالم الوجود و الموجود [۱] و هذا القول الحقّ سرّ غريب، و فهمه على ما هو الواقع محتاج إلى نصر من الله و فتح قريب و الفتح القريب

[۱] به اصطلاح اهل عرفان فتح منقسم می شود به فتح قریب<sup>۱</sup> و فتح مبین و فتح مطلق. سالک بعد از شروع در سلوک و سیر الی الله و توجه به ملکوت اعلا، مقامات و مراتب و منازل را به قدم معرفت و شهود می یماید و از موطنی به موطنی سفر می نماید. مبدأ سفر عالم طبع و انتهای آن فنای فی الله و بقای به اوست. سالک بعد از طی منازل طبع و نفس و ظهور به کمالات روحی و قلبی و وصول به مرتبه قرب نوافل، از مراتب فنا به مقام حق یقین ناقل می شود. برای صاحب و سالک این مرتبه، از فتوح، فتح قریب و از بطون سبعة قرآنی، بطن ثانی و ثالث است. این مرتبه را اهل الله اوسط مراتب احسان نامیده اند. لسان (مرتبه) سالک در این مقام جواب زید بن حارثه (رض) است «قال: و کاتی انظر إلى عرش الرحمن بارزاً. حضرت خشمی علیه السلام به او فرمودند: «عرفت فالزم، هذا مرتبة ان تعبد الله كأنك تراه»<sup>۲</sup>.

آخر این مرتبه یعنی انتهای سیر بعد از این مرتبه، مشاهده حق است بدون «کأن». لسان این

۱. کلّ ما یفتح علی العبد من الله بعد ما کان مخلقاً علیه من المم الظاهرة و الباطنة کالارزاق و المادات و العلوم و المعارف و المکاشفات، یسمی فی عرف الصوفیة فتحاً.

الفتح القریب هو ما انفتح علی العبد من مقام القلب و ظهور صفاته و کمالاته عند قطع منازل النفس و هو المشار إلیه بقوله: «نصر من الله و فتح قریب».

الفتح المبین هو ما انفتح علی العبد من مقام الولاية و تجلّیات انوار الاسماء الإلهیة المشار إلیه بقوله تعالی: ﴿إِنَّا قَدْ خَلَقْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِیناً﴾. (الفتح (۴۸): ۱).

الفتح المطلق هو اعلی الفتوحات و اکملها و هو: ما انفتح علی العبد من تجلّی الذات الإلهیة الاحدیة و الاستغراق فی عین الجمع بفناء الرسوم الخلقیة کلّها و هو المشار إلیه بقوله: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ﴾. ر. ک: شرح کتاب مفتاح الغیب، حمزة فناری، چاپ سنگی، ص ۱۵؛ اصطلاحات الصوفیة، ملا عبدالوہاب کاشانی، باب الفاء، صص ۱۵۲-۱۵۳؛ تعلیقات حکیم محقق و عارف مدقّق آقا میرزا مهدی آشتیانی (قدس) بر شرح منظومه منطق، صص ۶۳-۶۴.

۲. لم نعثر علیه فی الجوامع الروائیة. نعم روی ما یقرب من هذا فی الحارث بن مالک الانصاری. راجع: المعجم الکبیر، ج ۳، ص ۲۶۶، ح ۳۳۶۷.

هو ما انفتح على العبد من مقام القلب و ظهور صفاته و کمالاته عند قطع منازل النفس و هو ما قاله المصنف [ ۱ ] و الفتح المبين هو ما انفتح على العبد من

مرتبه کلام قطب الانطاب على بن ابی طالب است: «لست اعبد رباً لم اره»<sup>۱</sup> سالک در این مقام فانی در حق و باقی به اوست. وجود سالک در این مقام وجود حقانی می شود. نصیب صاحب این مرتبه از بطون سبعة قرآنی، بطن چهارم و پنجم و ششم و از مقامات، مقام قاب قوسین و از فتوح، فتح مبین است. این مقام را انتهای مراتب احسان می نامند.

بعد از این مرتبه، مرتبه آوادی است که مختص به حقیقت محمدیه ﷺ و اولیاء و اوصیای طاهرین ﷺ اوست. نصیب صاحب این مقام از بطون سبعة قرآنی، بطن هفتم و از اقسام فتوح، فتح مطلق و از لطایف، لطیفه سابع است. فتح قریب، ظهور به کمالات روحی و قنبی و عبور از منازل نفس است. «نصیر من الله و تُفتح قریب»<sup>۲</sup>. فتح مبین، ظهور به مقام ولایت و تجلیات انوار اسمای الهی است که مضمی صفات روح و قلب و مثبت کمالات سر است؛ یعنی سالک بعد از سیر از مرتبه طبع و نفس و روح، به مقام سر که مرتبه بعد از این مقامات است می رسد، چون مقام سر کاملتر است، قهراً آثار مقامات قبلی، فانی در این مرتبه اند «انظواء کثرت در وحدت». فتح مطلق عبارت از تجلی ذات احدیت و استغراق سالک در عین جمع و فنا و اضمحلال جمیع رسوم خلقی و امکانی است «إذا جاء نصر الله و الفتح». ما این معنا را به طور تفصیل در بیان ولایت کلیه حقیقت محمدیه ﷺ ذکر خواهیم کرد.

[ ۱ ] توحید وجودی اقتضا می نماید که اصل حقیقت وجود و موجود، واحد باشد. این وحدت به اصطلاح اهل الله، وحدت اطلاقی است نه وحدت عددی که با وجود مراتب و درجات و تحقق شعب و شئون سازش نداشته باشد. توحید بنابر این مسلک توحید خاص الخاصی یا آنحص الخواصی است و جمیع مراتب وجودی از عقل اول تا هیولای اولی در سلک وجود واحدند. از برای حقیقت وجود مقام غیب و بطون و اجمال و ظهور و شهادت و

۱. مثل بعبارات مختلفة. راجع: نهج البلاغة، ص ۲۴۲، الخطبة ۱۱۷۹ التوحید، ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الرؤیة، ح ۶ و ص ۳۰۵، الباب ۴۳، حدیث ذعلب، ح ۱ و ص ۳۰۸، نفس انبیا، ح ۲.

۲. النصر (۱۱۰): ۱.

مقام الولاية و تجلیات الانوار الاسماءُ الالهية المُقنیة لصفات القلب و کمالاته .  
«قال الشيخ الرئيس في المباحثات: «إن الوجود في ذوات الماهیات لا یختلف

تفصیل و تنزیه و تشبیه است . روی این میزان آنچه که در دار وجود تحقق دارد، اصل حقیقت وجود و شئون ذاتی آن است . ماهیات و اعیان ثابت که ناشی از تنزل وجود از سمای اطلاق است به ارض تقبید، امور وهمی و به اعتباری وجودات خاصه اند . اصل وجود (بالذات) از شئون ذاتی و صفاتی و افعالی و اسمائی تمیز دارد، بلکه اصل (مرتبه صرافت) وجود و مقام ذات حکمی ندارد . اعتبار صفت و اسم و رسم و معانی که موجب تعین می شود، در اصل وجود معنا ندارد . مقام احدیت که به اصطلاح عرفا مقام تعین اول و به اصطلاح حکما تمام هویت حق است، مقام بعد از ذات است . این مرتبه است که صدر المتألهین فرموده است: «تخصّص کل وجود إما بنفس حقیقه إلخ»<sup>۱</sup>، چون این مشعر (سادس) مشتمل بر توحید وجودی و وحدت اصل وجود است، مصنف علامه گفته است: «و هذا سرّ غریب فتح الله علی قلبك باب فهمه»، چون ماهیات که موجب سوائت بین حق و خلق اند، منبث از اصل وجودند در مقام تعقل و علم و به حسب خارج آنچه که واقعیت دارد، حق و شئون ذاتی حق می باشد .

نگارنده، در حواشی بر المظاهر الالهية ص ۱۰۲، چاپ جدید نوشته است:

«اعلم أنّ قاعدة إمكان الاشراف تقتضي أن يكون أوّل الصوادر عن الحق الأوّل موجوداً تامّاً ابدیاً و عقلاً مجرداً غیر معروض للتجدد و الزوال، و یجب أن یكون بین العقول المجردة والواجب و کذا بین کل عقل و تالیه اتصال معنوي و اتحاد وجودي «اتحاد الحقیقة و الرقیقة» وإن كانت للعقول جهات متکثرة عقلية غیر متناهية ولو لم یکن بین المراتب اتحاد معنوي یلزم (بناءً علی قاعدة إمكان الاشراف) وجود انوار غیر متناهية بین کل مرتبة و تالیها، ولا یمكن التخلّص عن الإشکال إلا بان یقال: جمیع سلسلة العقول موجودة بوجود واحد، و حجة بحیة واحدة؛ بل إن سألت الحق أن العقول طراً من مراتب وجوده تعالی؛ لآته رفیع الدرجات وله شؤون و سرادقات نورية و حجب إلهية و هذه الحجب النورية اضمواء لوجوده و رقائق لحقیقه

بالتنوع، بل إن كان له اختلاف فبالتأكد والتضعف، وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالتنوع، وما فيها من الوجود فغير مختلف بالتنوع [١]؛ فإن الإنسان يخالف

(الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة)<sup>١</sup> وكثرة العقول لا تنقدح في وحدتها واتحادها مع الحق القيوم لها؛ لأن كثرة الجهات والاعتبارات وتعدد الحيات غير قاذحة في وحدة أصل حقيقة الوجود، وجميع العقول داخلة في سلك وجود واحد، بل إن نظرت بعين الجمع بين الوحدة والكثرة، تجد أن التجسم والتقدير والظهور بصورة الاكوان، بل الأكل والشارب لا تنافي وحدة أصل الحقيقة الموجودة بالوحدة الإطلاقة. ولوجود ظهور وخفاء وغيب وشهادة وسرّ وعلن. ظهوره يرجع إلى بطونه، وشهوّه إلى غيبه، وعلنه إلى سرّه وانظر إلى نفسك مع وحدة ذاتها وأحادية وجودها، لها درجات من الوجود والفعلية. لوجودك مقام تنزيه وتشبيه، تجرّده لا ينافي تجسّمه وتعقّله غير قاذح في تخيّل ومكثاً فعل سائر القوى. السرفيه أن الوجود الجمعي الكامل جامع بين التجرد والتجسم فطالع نفسك، ثم ارجع إلى ربك واجمع بين التنزيه والتشبيه. ونعم ما قيل:

وإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً      وإن قلت بالتشبيه كنت مجتهداً  
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً      وكنت إماماً في المعارف سيداً  
وإياك والتشبيه إن كنت ثانياً      وإياك والتنزيه إن كنت مُفرداً

[١] در اسفار اربعه نيز گوید: «قال الشيخ في المباحثات: إن الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالتنوع، بل إن كان اختلاف فبالتأكد والتضعف؛ وإنما يختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالتنوع، وما فيها من الوجود غير مختلف النوع، فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده. فالتخصّص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته، وعلى الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من التبعات الكلية»<sup>٢</sup>.

١. جزء من حديث الحقيقة عن أمير المؤمنين عليه السلام. لم نعرّض عليه في الجوامع الروائية؛ نعم ذكره العرفاء في كتبهم. راجع: جامع الأسرار، ص ٢٧ و ١٨٠؛ مجالس المؤمنين، ج ١، ص ١٠-١١ مجموعة مصنفات عبد الرزاق كاشاني - قدس سره، رسالة ١٥ شرح حديث الحقيقة، ص ٦٣٩-٦٤٥.  
٢. الأسفار، ج ١، ص ٤٦؛ بيان خواصهم كرد كه تمیز از ناحیه ماهیت تمیز سراپی و احتیاری است. و. ر. ك. المباحثات، ص ٢١، الرقم ٩.

وجود به حسب اصل ذات و صرافت حقیقت، تکثر و تکرر و تنئی در آن راه ندارد. جمیع حقایق در مقام ذات وجود مستهلکند<sup>۱</sup>. وجود به اعتبار تنزل از مقام صرافت، دارای دو کثرت می‌گردد: کثرتی که از ناحیه اصل حقیقت وجود است و به اصل وحدت رجوع می‌نماید. چنین کثرتی در وحدت اصل وجود قادح نمی‌باشد. کثرتی دیگر از ناحیه اعیان ثابت و ماهیات امکانی عارض بر وجود می‌شود که از آن به کثرت سرائی تعبیر می‌نمایند. تعدد و تکرر و امتیاز از این ناحیه نیز عارض بر وجود می‌شود، ولی تمیز و تعدد و تعیین عارض بر وجود از این جهت تمیز اعتباری است، اگر چنانچه نحوه وجود انسان با وجود فرس مختلف نباشد، یعنی وجود در انسان اثری و در فرس اثر دیگر نداشته باشد، بلکه اختلاف آثار صرفاً از ناحیه ماهیت باشد، نمی‌شود گفت ماهیت، امری اعتباری است و مبدا اثر، وجود است، تمیز به معنای موجب تعدد و تعیین از ناحیه ماهیت متصور است. حاشیه‌ای به نام محقق سزواری در تخصص وجود به اعتبار موضوعات در شواهد موجود است که به عینه در حاشیه مشاعر به نام مرحوم فاضل محقق آقا میرزا احمد شیرازی اردکانی ثبت شده است.

«لا يشترط في كون الامتياز بالماهيات سبق الماهيات ولا اصالتها، بل كفي حصول الماهيات المتكثرة مقارناً لحصول الوجود، وهذا متحقق لكون الماهية متحققة بالعرض بتحقيق الوجود و مجعولة بالعرض بجعل الوجود، كما هو مذهبنا.

و ايضاً للماهيات سبق بالتجهر، بل للماسيات! كوان سابقة، فيجوز ان يكون امتيازها في نشأة سابقة نشأ لامتياز الوجودات في نشأة لاحقة و بالآخرة ينتهي إلى الاعيان الثابتة اللازمة للأسماء و الصفات في المرتبة الواحدة، اللامجعولة تلك الماهيات و امتيازها

۱. چون اصل مقام ذات حکمی ندارد «بأن الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصبح أن يحكم عليه بحکم او يعرف بوصف، او يضاف إليه نسبة ما من وحدة، او وجوب، او وجود، او مبدئية ما او انتضاء إيجاد، او صدور اثر، او تعلق علم منه بنفسه او بغيره» «لأن كل ذلك يقضي بالثبوت و التقيد».

نه اشکرت می‌پذیرد نه عیان	نه کسی زو نام دارد نه نشان
دائماً او پادشاه مطلق است	در کمال عز خود مستغرق است
او به خود نداند ز خود آن جا که اوست	در کمال عز خود مستغرق است

الفرس بالنوع لاجل ماهيته [۱] لا لاجل وجوده [۲] انتهى كلامه. فالتخصيص في الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته وهويته، واما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه

بلامجمولية الملزوم، فينقطع السوال عن سبب الامتياز.<sup>۱</sup>

این بیانات خالی از مناقشات نمی باشد. در هیچ مرتبه ای از مراتب، ماهیت امتیازی مستقل بدون اتکای به وجود ندارد. ماهیت در تعدد و تکثر و امتیاز، تابع وجود است، بلکه می توان گفت با قطع نظر از تجلی وجود و تلون به نور وجود ماهیات اعدام و ابطالند و با لحاظ وجود اگرچه تعدد و تکثر و امتیاز در ماهیات متصور است، ولی برگشتش به تعدد و تمیز وجود است.

خلاصه کلام آن که چون حقیقت وجود، واحد به وحدت اطلاقی است و تشخیص، ذاتی آن می باشد و دارای تجلیات متعددی است که از تعدد تجلیات، مراتب طولی و عرضی وجود ظاهر شده است، اصل حقیقت وجود، متشخص و متمیز بالذات است به اعتبار تعین اول. مراتب طولی وجود غیر از مادیات یعنی وجودات فوق اکوان (عقول طولیه و عرضیه) تخصص و تمیزشان به شدت و ضعف و تقدم و تأخر و غنا و فقر است. مطلق وجود غیرمادی، اعم از عقول طولی و عرضی و موجودات برزخی، مرتبه ای که در آن واقع شده است، مقوم ذات آن است و از آن مرتبه تجافی نمی نماید و آن مرتبه از وجود زایل نمی گردد، تمیز در موجودات مادی به لوازم مشخصه از قبیل زمان و مکان و وضع و ماده و غیر این ها از عوارض می باشد، هر موجودی که در هر مرتبه ای از وجود واقع شده است، آن مرتبه مقوم و منشأ تمیز و تخصص آن وجود است. زوال آن مرتبه با عدم چنین وجودی ملازم است. ممکن نیست خصوصیات ناشی از ماده از وجود مادی زایل شود و اصل وجود باقی بماند، اما ممکن است اصل وجود مادی به واسطه تحول و حرکت جوهری به وجود مجرد مبدل شود، نظیر عقول لاحق و موجودات برزخی در قوس صعود.

[۱] الماهیه. خ ل.

[۲] المباحثات، ص ۴۱، الرقم ۹.

فی کل مرتبة من النوعات الذاتية الكلية؛ ولا یبعد أن يكون المراد بتخالف الوجودات نوعاً - كما اشتهر من المشائين - هذا المعنى وهو بعينه كتخالف مراتب الاعداد [۱] بوجه، و توافقهما نوعاً بوجه ما، فإنها یصح القول بكونها متحدة بالحقیقة؛ إذ ليس فی كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هي أمور متشابهة.

أما قول الشيخ: تخصيص الوجود بذوات الماهیات ونفي الماهیات ونفي الاختلاف بالنوع فيه، فلأن محل الاشتباه - كما هو ظاهر القول الصادر من المشائين - هنا؛ إذ لا يجوز وقع الاشتباه ولا يجوز فی غيرها؛ لأن النوعية صفة الماهية بالذات ولغيرها بالعرض، وما لم يكن بالذات كيف يكون بالعرض؟! وإذا لم يكن الاختلاف النوعي لا بالذات ولا بالعرض، فبما يقع الاشتباه؟ قال: بل إذا كان له لأنه لا يلزم اختلاف بين وجود ووجود وبالتأكد والتضعف البتة بنفسه، وأما إذا تحقق الاختلاف فهو بالذات منحصر فيهما والاختلاف النوعي حال وحكم لما معه وحكم أحد المتحدین ثابت للآخر بالحقیقة - كما علمت - لا بالذات، بل بالعرض، فيجوز أن یسند إليه.

وقال المصنف: «فالتخصيص فی الوجود على الوجه الأول بحسب ذات وهويته»؛ لأنه ليس التأثير والتأثر بين الماهیات على مذهبه حتى يتحقق التأكد والتضعف - الحقيقي الإشرافي كما هو المراد - بينها بالذات وبين الوجود بالعرض. «و أما على الوجه الثاني» - أي الاختلاف بالنوع - فللماهية بالذات؛ لأن النوعية حالها، وللوجود بالعرض وبالحقیقة؛ لعلاقة الاتحاد.

قال: «ولا یبعد أن يكون المراد بتخالف الموجودات هو هذا المعنى» ولم یجزم لمكان الاشتباه كما اشرنا. وقال: «تخالف الموجودات» أي ذاتها «كتخالف مراتب الاعداد»؛ لأن تخالفها بالآثار كتخالف الوجودات مع أن التفیش

يؤدّي إلى التوافق كما قال : ليس فيه سوى الوحدات التي هي متشابهة .  
«ويصحّ القول بكونها متخالفة المعاني الذاتية ؛ إذ ينتزع العقل من كلّ مرتبة نوعاً و  
أوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها ، ولها آثار وخواص متخالفة تترتب عليها بحسب  
احكام نفسية ينتزع العقل من كلّ مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة أخرى لذاتها ،  
فهي بعينها كالوجودات الخاصة في أنّ مصداق تلك الاحكام والنوع الكلية ذواتها  
بذواتها ، فاتقن ذلك ؛ فإنه من العلوم الشريفة .»

لأنه لكلّ مرتبة من العدد أثر خاصّ وله عنوان يصدق عليه وهذا العنوان  
مفهوم كلّّي ثابت له لالغيره ولهذا قيل : مراتب الشديّد والضعيف أنواع  
متخالفة ؛ وحكم الوجود حكم العدد في أنّه نفس التحقّق لا ما به التحقّق ، و  
التحقّق معنى واحد والوجودات بنفس الذات متكرّرة كمراتب الاعداد ؛ فإنّها  
متكرّرة مع أنّه فيها ليس سوى الواحد ، فهذا مقام التجبّر وفهمه ودربه - كما  
ينبغي و على الوجه التام - لا يخلو عن التعسّر فاتقانه موقوف على التجريد التام  
وترك المقصود ، عن غير حقّ معبود ، والتجافي عن دار الغرور ، والتوجّه  
بشرائره بعالم النور ، والالتجاء إلى مظهر الاشياء كما هي وإذا حصل  
الإتقان بلطف الله الخفيّ لمن خلق له ، فقد أعطي خيراً كثيراً فعليه الشكر لهذه  
النعمة ، مع أنّه ليس في وسع الأمة كما قال نبيّنا ﷺ [١] .

### «المشعر السابع :

في أنّ الامر المجهول بالذات من الجاعل ، والفائض من العلة هو الوجود دون الماهية  
وعليه شواهد :

[١] قل ٢٥٥ : «فربّ أرني الاشياء كما هي» . ونقل به عبارات مختلفة . راجع : مرصاد العباد ،

ص ٣٠٩ ، الباب الثالث من الفصل السابع عشر ؛ عوالي اللئالي ، ج ٤ ، ص ١٣٢ ، ح ٢٢٨ .

الاول: انا نقول: ليس المحمول بالذات هو المسمى بالماهية كما ذهب إليه اتباع الرواقين كالشيخ المقتول السهروردي [۱] و من تبعه، [۲] و منهم العلامة الدواني [۳] و من يحذو حذوه، [۴] ولا صيرورة الماهية موجودة كما اشتهر من المشائين، [۵] ولا مفهوم الموجود بما هو موجود كما يراه السيد المدقق، [۶] بل الصادر بالذات و المحمول بنفسه في كل ما له جاعل هو نحو وجوده العيني جعلاً بسيطاً [۷] مقدساً عن كثرة تستدعي معمولاً و معمولاً إليه.

[۱] حکمة الإشراق ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۲، ص ۱۸۶؛ المطارحات ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۳۰۱. و نقل عنه في الأسفار، ج ۱، ص ۴۰۵ و شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۵۷.

[۲] شرح حکمة الإشراق للقطب الشيرازي، صص ۴۱۶-۴۱۷؛ شرح حکمة الإشراق للشهرزوري، صص ۴۴۶-۴۴۷.

[۳] عنه في الأسفار، ج ۱، ص ۴۰۷.

[۴] مثل السيد الداماد، قدس سره. راجع: القبس، ص ۵۷. و نقل عنه في الأسفار، ج ۱، ص ۴۰۶؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۵۸.

[۵] نقل عنهم في الأسفار، ج ۱، ص ۳۹۸؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۵۸.

[۶] نقل عنه في الأسفار، ج ۱، ص ۴۱۵؛ شوارق الإلهام، ص ۱۱۵.

لمزيد الاطلاع في مسألة الجعل راجع: الأسفار، ج ۱، صص ۳۹۶-۴۲۳؛ الشواهد الربوبية، صص ۶۹-۷۶؛ شوارق الإلهام، ج ۱، صص ۱۱۷-۱۱۸ و ۱۳۸.

[۷] جعل بر دو قسم است: جعل بسيط و مرکب.

جعل بسيط همانا ایجاد نفس و ذات شیء است، مثل جعل انسان و جعل زيد و عمرو که مفاد جعل، نفس و وجود زيد است نه اثبات چیزی از برای زيد.<sup>۱</sup>

جعل مرکب عبارات است از گردانیدن چیزی چیزی دیگر، مثل قرار دادن زيد را کاتب که

۱. مرحوم فقيه ربانی، حاج شيخ محمد حسين اصفهانی در تحفة الحکيم ص ۶۷، فرموده اند:

الجعل للمشيء بسيطاً يعرف و جعل شيء شيناً المؤلف

## والاقوال في المجموع بالذات مبنية على انّ اثر الجاعل الواجب الوجود امر

ثبوت کتابت، فرع بر ثبوت زید و کتابت از اعراضی است که قائم به زید است. اول را مفاد هلیت بسیط و ثانی را مفاد هلیت مرکب دانسته اند.

قبلاً گفتیم که در هلیت مرکب قاعده فرعی جاری و در هلیت بسیط جاری نمی باشد، در هلیت مرکب ثبوت نفس موضوع که زید باشد، از برای محمول کافی نمی باشد، لذا محمول که وجود رابطی باشد احتیاج به جعل دیگری دارد. ملاک جعل چه در جعل بسیط و چه در جعل مرکب امکان است. بنابراین جعل تألیفی بین شیء و نفس شیء محال است؛ چون ثبوت شیء از برای نفس ذات شیء ضروری است و ضرورت، مناط استغنا از جعل است، روی این میزان جعل تألیفی بین شیء و لوازم ذات آن شیء نیز محال است. اگر وجودی لازمی داشته باشد که آن لازم به مجرد وجود ملزوم، تحقق پیدا نماید، جعل لازم از برای ملزوم بالذات محال است. چون ملاک جعل که امکان و افتقار باشد در بین نیست. و این که بعضی گفته اند: وحدت و کثرت جعل، تابع وحدت و کثرت مجعول است، اگر مجعول متعدد شد، جعل متعدد است و این را دلیل گرفته اند بر این که جعل تألیفی بین شیء و لوازم ذات شیء ممکن، بلکه لازم است و نفس امکان وجود معلول، ولو امکان ذاتی از برای تعدد جعل کافی است. و بر صدر اعظم حکما اشکال نموده اند، این کلام از من لایجازف بالقول صادر نگردیده است. و این که گفته است: ملاک تعدد جعل، تعدد مجعول است، مصادره به مطلوب می باشد. اگر ثبوت لازمی از برای ملزوم خود طوری بود که به نفس ذات ملزوم، لازم تحقق پیدا می کرد و متصور نبود که در وجود خارجی انفکاک بین لازم و ملزوم موجود باشد و وجود ملزوم مساوق بود با وجود لازم، قهراً جعل ملزوم جعل لازم است و به جعل دیگر محتاج نیست، بلکه جعل تألیفی بین شیء و لوازم شیء تحصیل حاصل و ایجاد موجود است؛ ملزومی که وجودش از لازم منفک نباشد و لازم ذات باشد. جعل چنین لازمی جعل تبعی است و جعل تألیفی نمی باشد. آیت الله العظمی مرحوم کمپانی در تحفة الحکیم ص ۶۷ گفته است:

ولیس جعل الذات ذاتاً یعقل      إذ لیت الذات لها التخلّل  
کذاک لایعقل جعل الذاتی      او عرضی لازم للذات

عینی متحقق فی الخارج بلاشک و ریب. و من قال غیره، و زعم ان لاشيء في الخارج و کلّ ما يترأى و همّ قوله قول لا یلتفت إليه، فعلى هذا من قال باعتباریة الوجود.

إما أن يقول: إنّه اثر الجاعل و المجمعول بالذات هو المسمّى بالماهیة كالشیخ المقتول و العلامة الدوانی و غیرهما.

و إما أن يقول: هو صیرورة الماهیة موجودة كما اشتهر من المشائین. و إما أن يقول ما قال السید المدقّق. و هذه الاقول مبنیة على اعتباریة الوجود فهي كالمبنى فاسدة محتاجة إلى البیان، فقال: «بل الصادر بالذات و المجمعول بنفسه هو نحو وجوده العینی فی کلّ ما له جاعل جعلاً بسیطاً» و هو نفس حصول الشیء و مُقاد كان التامة، لاصیرورة الشیء شیئاً آخر و هو الجعل المركّب؛ لأنّ الجعل ترکیبی بین الشیء و نفسه - سواء كان وجوداً أو ماهیة - محال؛ لأنّه مُقاد كان الناقصة و هو رابطة و الوجود الرابطي لا یتحقّق إلا بین شیئین و هذا الجعل یتدعی مجعولاً و مجعولاً إليه و لا یتّم بشیء واحد، و لا یتحقّق الناقص إلا بعد تحقّق التام و الكلام فی متعلّقه و أنّه لیس الماهیة كما قال:

«إذ لو كانت [ ۱ ] الماهیة بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل، لزم كونها متقومة به

محل اختلاف است بین اهل تحقیق که آیا مجعول، وجودات خاصه هستند و ماهیات به تبع وجودات، مجعولند یا آن که مجعول، نفس ماهیات است و وجود، امر اعتباری و انتزاعی است، یا آن که اتصاف (صیرورة الماهیة موجودة) مجعول است که از آن به جعل اتصاف یا جعل صیوروت تعبیر نموده اند؟ جمهور مشاء قائل به معمولیت وجودند. شیخ الاشراق و تابعین او به معمولیت ماهیات و بعضی از اتباع مشاء قائلند به جعل صیوروت و اتصاف.

[۱] نفس ذات ماهیت بما هی در مقام ذات و جوهر حقیقت، جز ذاتیات و اجزای ذات خود را واجد نمی باشد و در مرتبة ذات از جمیع خصوصیات مربوط به خارج از ذات خود معرأ

في حدّ نفسها و معناها بأن يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصوّرهما بدونه».

است. جميع انحاء تعين و تشخص از قبيل جاعليت، مجموليت، عليت و معلوليت و هكذا تقدم، تأخر، موجوديت، وحدت و كثرت به سلب بسيط تحصيلي از ذات ماهيت مسلوب است. آنچه که از جهات وجودي با نقائص آن جهات مربوط به خارج است از مرتبه تقرر ماهوي و ثبوت مفهومي خارج است، چنين حقيقي در اتصاف به جهات مذکور به امري و راي سنخ خود احتياج دارد. امر غير سنخ ماهيت، وجود يا عدم است، پس ماهيت، در تحقق، به حقيقت وجود احتياج دارد و حقيقت وجود، به نفس ذات خود متشخص است.

به عبارت ديگر ماهيت به حسب نفس ذات، با عدم و نيتي مناقضت ندارد و آنچه که به اعتبار ذات با نيتي مناقضت ندارد، در طرد عدم و ظهور خارجي احتياج به امري دارد که با عدم و نيتي بالذات مناقض باشد. مناقض بالذات عدم، همان وجود است. بايد علت، وجود خاصي را به ماهيت افاضه نمايد، يعني نفس وجود خاص از جاعل تام صادر شود، قهرآهر وجود محدودی توأم با ماهيت است.

ماهيتي که مجموليت و عدم مجموليت آن مورد نزاع است، همان نفس طبيعت و مفهوم است که از آن به کلي طبيعي تعبير شده است. اين مفهوم، معروض کليت در ذهن و جزئيت در خارج است و در صميم ذات و جوهر حقيقت، اشتراك و عدم اشتراك بين کثيرين را فاقد است. اگر بخواهد ماهيت بر متکثرات صدق نمايد و بر مشخصات منطبق شود، محتاج به حقيقي غير ذات خود است، چون ضم مفهوم کلي بر مفهوم کلي ديگر ملاک صدق بر خارج و موجب جزئيت و علت تشخص نمی شود و هيچ طبيعت کليه‌اي به ذاتها تشخص ندارد.

و لقال أن يقول: همان طوري که ماهيت ممکن نيست بالذات مصداق حمل وجود شود، مصداق حمل ماهيت ديگر نيز نخواهد شد، براي آن که ماهيت، جز ذات و ذاتيات خود چيزي ديگر را واجد نيست، لذا در مصداقيت از براي مفاهيم ثبوتي احتياج به امري خارج از ذات خود دارد و چون مفاهيم ثبوتي بهامي ثبوتي، از جهات علمي انتزاع نشوند و جهات

لأن ما هو بحسب نفس ذاته مفتقر إلى الجاعل صارت حيثية ذاته حيثية الافتقار إلى الجاعل، فكما لا يقبل الافتقار إلى الجاعل بدون الجاعل كابتداء البصرة فلا يتصور المجمعول بالذات بدون الجاعل؛ لأن نفسه عين الإضافة و

عدمی از آن حیثیتی که جهات عدمی اند، از جهات ثبوتی متنزع نگردند، باید ماهیت در مصداق واقع شدن از برای جهات ثبوتی با امری خارج از ذات و سنخ خود، توأم شود، بلکه لوازم ماهیات مثل امکان برای نفس طبیعت و زوجیت برای اربعه، بدون اعتبار وجود از برای ماهیت ثابت نمی شود.

به نظر تحقیق می توان گفت: هر ماهیتی در وجدان ذاتیات خود (اجزای ذات) محتاج به وجود است و مادامی که وجود تحقق پیدا ننماید، ثبوت و تقرر ماهوی که در قبال یک نحو از وجود لحاظ می شود، محقق نخواهد شد.

حمل حد بر محدود مثل حمل حیوان و ناطق بر انسان باید برگشتش به امری غیر ذات ماهیت باشد. ظهور نور وجود و سریان هستی جامع اجزای ذهنی ماهیت در ذهن و حاوی اجزای خارجی در وجود خارجی است؛ «فصدق الحدّ علی المحدود فی الذاتیات و صدق المفاهیم العرضية فی العرضیات و صدق الانتزاعیات علی الماهیات، دلیل تام علی اصالة الوجود و اعتبارية الماهية». این قبیل از تحقیقات است که صدر المتألهین را قائل به اصالت وجود نموده است؛ این قبیل از تحقیقات در کتب محققان از اهل فن قبل از او دیده نمی شود و از اختصاصات صدرالمحققین است.

ماهیت بنابر مذهب تحقیق عبارت از مفهوم کلی حاکی از وجود محدود خارجی است که در مقام ذات، از جمیع تعینات و تشخصات عاری می باشد؛ از فرط ابهام و عدم تحصیل بدون نور وجود و اشراق هستی ظهور مفهومی هم ندارد، بلکه به نظر تحقیق ماهیات و اعیان ثابت و وجودات خاصه علمی اند که از تجلی و ظهور حق پدید آمده اند، وجود در هر موطنی به ظهوری خاص محقق می شود، لذا اهل توحید گفته اند: «المهيات كلها وجودات خاصة علمية».<sup>۱</sup>

۱. کلام محقق قیصری شارح فصوص (م ۷۱۰) است در مقدمه شرح فصوص الحکم، ص ۶۶.

لاقوام للإضافة أصلاً مع عدم المضاف إليه، فوجب أن لا يمكن تصوّر الماهية بدون الجاعل إذا كانت مجعولة منها.

«وليس كذلك؛ فإننا قد تصوّر كثيراً من الماهيات بحدودها ولم نعلم أنّها هل هي حاصلة بعدّ أم لا فضلاً عن حصول فاعلها؛ إذ لا دلالة لها على غيرها».

صدر الحكماء در مباحث امور عامه / سفارح ۱، ص ۲۴۷ در بیان مطلب مذکور فرموده است<sup>۱</sup> «و ما يقال: إنّنا نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها إنّما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجی؛ إذ لو نذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء أصلاً، ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول لا يلزم ايضاً أنّها تكون غير الوجود مطلقاً؛ لجواز أن يكون الماهية وجوداً خاصاً يمرض لها الوجود في الذهن كما يمرض لها في الخارج و هو كونها في الخارج».

بنابر این بیان از برای ماهیت هیچ واقعیتی باقی نمی ماند و آنچه که برای ماهیت متصور می شود، نحوی از وجود خاص است. در ذیل عبارت مذکور فرموده است: «فالخلق كما ذهبنا إليه وفاقاً للمحققين من اهل الله، أنّ الماهيات وجودات خاصة علمية و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته، يظهر تلك الماهيات و لوازمها، تارة في الذهن و أخرى في الخارج و قوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق و البُعد عنه، و قلة الوسائط و كثرتها، و صفاء الاستعداد و كدره؛ فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود، و للبعض دون ذلك و صور تلك الماهيات في اذهاننا هي ظلال تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الإبداع الأولى الحاصلة فينا بطريق الانعكاس».

بنا به مشرب تحقیق، ماهیت در جمیع مراحل وجودی فانی در وجود و لحاظ تحقق در آن نمی شود، صرف وهم و محض تخیل است و آنچه که از خارجیت و واقعیت تصور شود، نصیب اصل حقیقت وجود و شئون ذاتی آن است.

وجود اندر کمال خویش ساریست      تعینها امور اعتباریست

۱. همه مطلب / سفارح در این فصل مأخوذ از قیصری است و قیصری این بحث را به طور کامل در مقدمات فصوص تقریر کرده است.

فهذا الكلام يدلّ على أنّ وجود الماهية و كذا إضافتها إلي شيء خارج عن معناها وإلا قوله: «إذ لا دلالة لها على غيرها» لا يفيد المدعى، فتأمل.

«و من الماهیات الموجودة ما نتصورها و ناخذها من حيث هي هي مع قطع النظر عما سواها إذ هي بهذا الاعتبار ليست إلا نفسها، فلو كانت هي في حدّ نفسها مجعولة متقومة بالعلّة مفتقرة إليها افتقاراً قوامياً، لم تكن بحيث يمكن اخذها مجردة عما سواها، ولا كونها مأخوذة من حيث هي هي كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء إلا مع اجزائه و مقوماته، فإنّ اثر الجاعل و ما يترتب عليه ليس هو هي بل غيرها».

و قول المصنّف «إذ هي بهذا الاعتبار» تعليل كتعليل قوله: «إذ لا دلالة» لأنّ التعليلين - اعني خروج حصول فاعلها - علّة لجواز التصوّر، و جواز التصوّر أيضاً علّة لخروج حصول فاعلها منها، فمناطق الصحة أنّ أحدهما علّة للإثبات و الثاني للثبوت، فتذكر.

«فإنّ المجعول ليس إلا وجود الشيء جملاً بسيطاً دون الماهية إلا بالمرض [۱]».

[۱] اگر نفس ذات ماهیت بدون حیثیتی از حیثیات، مجعول باشد، به نحوی که جوهر ذات ماهیت مفقود و محتاج به جاعل باشد، لازم می آید که ماهیت در حد نفس و معنی متقوم به جاعل و جاعل در قوام ذات ماهیت اعتبار شود، به طوری که تصور ماهیت بدون جاعل ممکن نباشد، در حالی که ما کثیری از ماهیات را به تمام حدود تصور می کنیم و نمی دانیم آیا وجود خارجی دارند یا ندارند، چون ذات ماهیت بر امری غیر از خودش دلالت ندارد (الماهية بما هي هي ليست إلا هي)، اگر ماهیت به حسب نفس ذات، مجعول و متقوم به علت باشد و افتقارش به علت، افتقار قوامی باشد، ممکن نیست ماهیت در مقام تعقل بدون تعقل و لحاظ علت و مقوم اخذ شود، کما این که تعقل و ملاحظه ماهیت شیئی بدون لحاظ اجزای آن شیء امکان ندارد، پس اثر جاعل و آن چیزی که منشأ اثر است، از سنخ ماهیات نمی باشد، مجعول حقیقتاً وجود است (به جعل بسيط) نه ماهیت (مگر به تبع وجود).

از برای زیادت توضیح گفته می شود: مقوم بر دو قسم است:

اول مقومی که ترکیب اجزای ذات از آن مقوم است که جزء ذات هم به آن اطلاق کرده اند،

لأنّ ما ذكره المصنّف يجري فيما بالذات لا بالعرض . و عند المصنّف الوجود مجعول بالذات و الماهية بالعرض ، و مراده من قوله : « بالذات » اي

مثل اجزای حدی که مقوم نوعی از انواع می باشند، نظیر تقوم انسان به حیوان و ناطق و واضح است که تصور انسان بدون این دو جزء محال است .

قسم ثانی قسمی است که خارج از متقوم است ولیکن تعقل متقوم بدون آن مقوم ممکن نیست ، مثل مقومات خارجی ماهیت که ماهیت به حسب وجود خارجی بدون آنها تحقق پیدا نمی نماید . مقومات خارجی ماهیت که در نحوه تحقق خارجی احتیاج به آن مقوم دارد از همین قسم است ، چون قائل به اصالت ماهیت در جعل باید ملتزم شود که ماهیت به حسب نفس ذات و جوهر حقیقت مفتاق و محتاج به جاعل و به نفس ذات ماهیت احتیاج به جاعل صادق است و منشأ انتزاع مجعولیت ، نفس ذات ماهیت است ، باید از تصور ماهیت ، تصور مجعولیت و اضافه به جاعل لازم آید ، در حالی که ما کثیری از ماهیات را تعقل می کنیم و از وجود خارجی آنها غفلت داریم ، فضلاً از وجود جاعل . معلوم می شود که ملاک مجعولیت باید در امری باشد که تقوم به جاعل در تخوم ذات و حقیقت آن ملحوظ شود ، این حرف در باب وجودات تمام و در ماهیات تمام نیست ، بلکه می توان گفت بنابر مجعولیت ماهیات باید وجود جاعل به اعتبار آن که مقوم مجعول است ، در مرتبه مجعول موجود و مقوم باشد ، تقویمی تمامتر از تقویم اجزای ماهیت ماهیت را و حیثیت فاعلیت امری داخل در حقیقت معلول باشد ، مقام و مرتبه جاعل قبل از لحاظ مجعول ، ملحوظ شود ، چون جاعل به مجعول از مجعول به نفس خودش نزدیکتر است .

اگر کسی بگوید : ما کثیری از وجودات را تصور می کنیم و غفلت داریم از این که مجعولند یا مجعول نیستند و اگر مجعولیت ، در باب وجودات هم باشد ، همین اشکال لازم می آید .

جواب می دهیم که تصور فردی از افراد خارجی وجود به علم حصولی محال است و اگر کسی بتواند به مرتبه ای از مراتب وجودات علم پیدا کند ، البته جمیع مقومات و شرایط و علل وجودی آن را هم مشاهده خواهد نمود . لذا گفته اند : علم تام به معلول از ناحیه علت آن معلول حاصل آید و «ذوات الأسباب لا تُعرف إلاّ بأسبابها» ، چون علت ، حد تام از برای وجود معلول است ، ملاحظه علت ملاحظه معلول است (علی نحو التمام) لذا قیل : «ما

بالحقیقه و بالأصالة. و من قوله: «بالعرض» مراده أَنَّ الماهیه متّحدة بالوجود و المجمعولیة صفته و حکمه ثابت لما معه لعلاقة الاتحاد، و إسنَادُ صفة الشيء إلى شيء [۱] بلاعلاقة اصلاً لیس بجائز و إذا وجد بينهما العلاقة و كانت العلاقة هي الاتحاد، فکلّ واحد يتصف بصفة الآخر بالحقیقه لا بالذات، بل بالعرض، و إذا كانت العلاقة بينهما غير الاتحاد فكان الإسناد بالمجاز.

قال الشيخ: [إِنَّ المصنّف] [۲] فرّع على عدم العلم بجاعلها حال العلم بها [على] [۳] أنّها لیست متقوّمة في حدّ نفسها بجاعلها و هذا صحیح و هذا

رایت شیئاً إلا و رأیت الله قبله و بعده» و روی «معه و فيه»<sup>۱</sup>

پس فرض بودن ماهیت، مصداق حمل موجود بدون حیثیت تقيیدی، با بودن وجود، ذاتی از برای همه ماهیات ملازم است، چون ملاک ذاتیت هر مفهوم و حقیقت آن مفهوم، انتزاع از مقام ذات آن حقیقت است، بنابراین فرض، وجود و ماهیت به حسب سنخ ذات، متحدند و فرض معمولیت ماهیت به حسب نفس ذات، با بودن مفهوم معمول ذاتی از برای هر ماهیتی ملازم است و صدور ماهیت از جاعل از برای موجودیت ماهیت حیثیت تقيیدی نمی باشد، چون موجودیت بنابراین قول از محکوم علیه خارج است و اگر داخل در حکم باشد، یعنی داخل در محکوم علیه باشد، ماهیت به تنهایی مصداق حمل موجود نیست، این حیثیت خارجی که از ناحیه جاعل می آید، اگر از سنخ ماهیات باشد، همان اشکال وارد است و اگر از سنخ عدم باشد، ملاک موجودیت نمی باشد، پس باید امری باشد غیر این دو «فهو الوجود».

[۱] لشيء آخر. خ ل.

[۲] ما بين المعقوفين غير موجود في المصدر.

[۳] اضفناه من المصدر.

۱. از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل شده است. ر. ک: علم الباقین، ج ۱، ص ۷۰؛ شرح الأسماء للسبزواری - قدس سره، صص ۲۹، ۱۲۲ و ۱۶۲ و ۲۰۰ و ۲۴۰ و ۲۵۱ و ۳۰۰ و ۳۸۵ و ۵۱۶.

ابن عربی - قدس سره - از ابوبکر نقل کرده است. ر. ک: الفترحات المکیة، ج ۳، ص ۱۵، باب ۳۳۱.

عنده دليل على [١] أنها ليست مجعولة و هذا باطل فما المناسبة بينهما؟ [٢]  
 فإنّ الاثر لا يكون متقوماً في حدّ نفسه [٣] بمؤثره [وأنه] [٤] حصر الاثر فيما  
 إذا تقرر في حدّ نفسه بالمؤثر و هذا عجيب [٥]. قال : وجود زيد [٦] في حدّ  
 نفسه متقومٌ بوجود الحقّ؛ لأنّه اثره و فائض منه [دون الماهية] [٧] و على هذا  
 فمنّ زيد إذا كان وجوده متقوماً بوجود الله تعالى و ماهيته ليست (و ما  
 شئت) [٨] فمنّ هذا الذي يأكل و يشرب؟

و قوله : «إلا بالعرض» يريد أنّه لاحظ لها في الوجود ولم تشمّ راحته ... فهي  
 عدم و إلا فإنّها قد شمت راحة الوجود؛ لأنّ المعروف عند القوم [٩] - إذا  
 قيل : إنّها وُجدت بالعرض - أنّ المراد به أنّ المقصود بالإيجاد هو الوجود، و أنّ  
 الماهية وُجدت للوجود [١٠] لأنفسها، فإنّ أراد هذا المعنى فقد شمت راحة  
 الوجود، ... و إن أراد أنّها معدومة فلم قال باتّحاد الوجود بها؛ فإنّ الوجود  
 لا يتّحد بالعدم فما ادري ما يقول؟ [١١] و إن أراد به أنّها موجودة بالعرض

[١] في المصدر : «متفرّع على».

[٢] في المصدر بعد كلمة «بينهما» : «أمّا الرابطة فقد ضربنا لكم الامثال»

[٣] في حدّ ذاته . خ ل . و كذا في الاصل .

[٤] في المصدر بدل ما بين المعقوفين : «و كلّ من نظر بادنّى نظر لا يشكّ في هذا إلّا من كان لا ينظر  
 إلّا بعين عباراتهم العمياء؛ فإنّه لا يبصر هذا لأنّه».

[٥] في المصدر : «وقوله : فإذاً المجمعول ليس إلّا وجود الشيء».

[٦] في المصدر : «لأنّ وجود زيد هو».

[٧] في المصدر بدل ما بين المعقوفتين : «و مجعولة جعلاً بسيطاً؛ لأنّه من البسيط دون الماهية،  
 فإذاً ماهية زيد ليست مجعولة».

[٨] في المصدر بدل ما بين المعقوفتين : «مجمولة».

[٩] في المصدر : «عندهم».

[١٠] كلمة «لا» لم ترد في المصدر .

[١١] في المصدر : «ما يقول هذا المحقّق».

یعنی بواسطه الوجود، فکثیر من الوجودات وُجدت بتوسط بعضها، و إن اراد أنها موجودة بالعرض أي بوجود ضعيف بالنسبة إلى الوجود، كوجود العرض بالنسبة إلى وجود معروضه فأي مانع لها بهذا الاعتبار من الوجود حتى كانت ماشمت رائحة الوجود؟ مع أنه فيما تقدم ذكر بأن الوجود هو وجودها في قوله: «بخلاف الوجود، فإنه نفس وجود الماهية فيما له ماهية» [۱].

أقول: قول المصنف: «بخلاف الوجود فإنه نفس وجود الماهية» صريح في أن الماهية موجودة بالوجود، و الوجود موجود بنفسه، و الموجود بمعنى ذي الوجود هو الماهية و الخارج ظرف وجودها، و الوجود موجود بمعنى هو نفس الوجود و الخارج ظرف نفسه، و الماهية ليست مجعولة بغير جعل الوجود، بل يجعله و معنى «ما شمت» هو ما قاله: إن أشخاص الموجودات بالنظر الإجمالي محكومة بالوجود موجود و بالنظر التفصيلي موجود بوجه و باعتبار أن كل ممكن زوج تركيبي، و أن كل شخص له وجهان: وجه إلى الرب و هو الوجود و بالنظر إلى هذا الوجه أيضاً موجود، و وجه إلى نفسه و هو الماهية و بالنظر إلى هذا الوجه مع قطع النظر إلى جهة ربه ما شمت، و ليست متعلقة بالجعل منفرداً، و ليس لها بعد الوجود وجود أي ليس من حيث الوجود تابعاً للوجود، و ليست تابعيتها للوجود بالحقيقة؛ لأن معنى التابعية أن يكون للتابع وجود آخر و ليس لها في ذاتها وجود، بل هي في الممكن ثابتة بالجعل المتعلق بوجوده و معنى «ما شمت» أنها ليست موجودة من حيث نفسها لأنها عدم و معدومة حتى ينافي اتحاد الوجود بها، بل الاتحاد بينهما في التحقق بنحو من الاتحاد، فالوجود في الممكن موجود بنفسه و معمول بالحقيقة و بالذات، و الماهية موجودة بالوجود و مجعولة بجعله لاجعل آخر، و المعمول بالذات و

الاثـر الفائـض بالاصالة مرتبط بجاعله كارتباط الإضافة بالمضاف إليه، و متقوم به كقيام الفعل بفاعله بحيث لا يكون بينهما البينونة العزليتي، بل البينونة بينهما كانت بحسب الصفة و بهذه البينونة صفات الممكن تصدق عليه و تسلب عن الواجب ولايشكل على الطالب تشخيص الأكل و الشارب، فهذا ظهر أنّ عدم الارتباط و البينونة العزليتي دليل على عدم كونه اثراً و فيضاً بالاصالة وبالذات كما قال :

«فإن قلت : فعلى هذا يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوماً لوجود المعلوم غير خارج عنه مثل ما يلزم من جعل الماهية و مجموعيتها . قلت : نعم، لأمحذور فيه ؛ فإن وجود المعلوم متقوم بوجود علته فتقوم النقص بالتمام و الضعف بالقوة و الإمكان بالوجوب وليس لك أن تقول : نحن نتصور وجود المعلوم مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلا يكون مقوماً به ؛ لأننا نقول : لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود [١]

[١] در اسفار این برهان را به این عبارت ذکر کرده است : «لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة إلى الجاعل ، لزم كون الجاعل مقوماً لها في حدّ نفسها، فيتقدم عليها تقدّم الذاتي على ذي الثاني أي التقدم بالماهية كما هم معترفون به ، فيلزم أن لا يمكن تصور الماهية مع قطع النظر عن الفاعل و ارتباطها به و ليس كذلك ؛ فإننا قد نتصور بعض الماهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلاً عن الفاعل و نحكم على الماهية الماخوذة «من حيث هي هي» بأنّها ليست إلا هي ، فعلم من ذلك أنّ نفس الماهيات والطبائع الكلية في ذاتها غير متعلقة بغيرها، بل التعلق بما يعرض لها بحسب حيثية أخرى - سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية - ولا يلزم ممّا ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة او بحسب الدهن كما هو منقول عن الصوفية في الاعيان الثابتة على اصطلاحهم - كيف؟ والممكن ما لم يوجد أصلاً لم يكن شيئاً من الاشياء و الشبهة غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية، بل كما أنّ الماهية في طريقة هؤلاء القوم مفتقرة إلى الجاعل في نفس ذاتها لافي وجودها إلا بالعرض، ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود و الماهية، كذلك نقول في هذه الطريقة : المحجوج إلى السبب موجودة الماهية - أي صيرورتها بحيث تصير منشأ الحكم عليها بالوجود - لانفس

إلا بمشاهدة عينيه وهي لا تحصل [ ۱ ] إلا بمشاهدة علته الفياضة، و لهذا قالوا: العلم بذی السبب لا یحصل إلا بالعلم بسببه تأمل قیه.

وجه التأمل أنه امر بالتأمل لثلاث يتوهم أن المراد من العلم بسببه كنه السبب حتى يصير هذا الكلام دليلاً على عدم جواز العلم بذی السبب، إذا كان السبب ذات الحق بل المراد من العلم به علمه على قدر الإفاضة في المستفيض، كما قلنا: لكل شخص من الممكنات وجهان: إلى الرب وإلى النفس، فإذا نظر إلى وجه الرب الفائض عليه بما هو وجه الرب، علم الرب بوجهه، فبهذا القدر من الكلام يدفع بعض اعتراضات الشيخ القمقام و قول الانام: إن ما

ذاتها « من حيث هي هي » ولا يلزم الانفكاك المذكور.<sup>۱</sup>

ممکن است به این برهان اشکال کرد که ماهیت دو لحاظ دارد: یکی لحاظ ماهیت من حیث می یعنی نفس ذات ماهیت بدون لحاظ امری خارج از ذات ماهیت، به این اعتبار مفهوم اعتباری است نه مجعول است و نه لامجعول. لحاظ دیگر عبارات است از نفس تحقق خارجی ماهیت به اعتبار صدور از جاعل، یعنی حیثیت مکسب از جاعل که ملاک مبدئیت آثار و احکام است. آنچه که مرتبط به جاعل نام است، ماهیت خارجی است. چنین حقیقتی مثل حقیقت وجود - بنابر اصالت وجود - به علم حصولی قابل ادراک نمی باشد، مگر آن که گفته شود نفس ذات ماهیت - بما می - بدون اضافه به جاعل اعتباری است و در صورت اضافه، جاعل، امری غیر سنخ ماهیت را که بالذات نقیض عدم باشد به آن اضافه می نماید و نقیض عدم وجود است و مُفاض نشاید از سنخ ماهیت باشد، چون ماهیت، بالذات مناقض عدم نیست. اکثر ادله اصالت وجود - جعلاً و تحقّقاً - بر ذکر این مقدمه توقف دارد. در طی این مباحث به این مطلب اشاره خواهیم نمود و در مباحث قبلی نیز در مواردی ذکر کردیم.

[ ۱ ] لا یتحقق. خ ل.

قالوا تمام إلا في المحسوسات .

«وثنائها: أنَّ الماهية لو كانت في حدِّ نفسها [۱] مجعولة، لكان مفهوم المجعول

[۱] اگر ماهیت در حد نفس خود مجعول باشد، باید مفهوم «مجعول» به حمل اوکی ذاتی بر ماهیت حمل شود نه به حمل شایع صناعی، لازمه این قول آن است که اثر جاعل، مفهوم مجعول باشد (دون غیره من المفاهیم) به جهت آن که هر مفهومی با مفهوم دیگر متغایر است و بین مفاهیم از حیث معنا و ماهیت اتحاد نمی باشد و حمل اوکی ذاتی بین دو مفهومی است که به حسب معنا واحد و تغایر بین آنها اعتباری باشد، مثل الإنسان إنسان، یا الإنسان حیوان ناطق و اما حمل ضاحک بر انسان مثل الإنسان ضاحک، حمل عرضی و شایع صناعی و متعارف است و مناط این حمل، اتحاد وجودی است.

توضیح این کلام آن است که حمل چیزی بر چیزی یا اتحاد چیزی با چیزی از دو حال خارج نیست، اگر بین موضوع و محمول به حسب مفهوم تغایر تام بود و ملاک حمل اتحاد خارجی باشد، حمل را حمل شایع صناعی و اگر بین موضوع و محمول تغایری نبود الا بالاعتبار، حمل را حمل اولی ذاتی می نامند، چون مفهوم موضوع و محمول متحدند، لذا فرموده اند: اگر وجود موضوع وجود بالعرض از برای محمول باشد «فهو من العرضیات»، پس صدق هر معنایی بر مصداق متوقف است بر این که وجود آن مصداق، وجود بالذات یا وجود بالعرض از برای آن معنا و مفهوم باشد و دو معنایی که بر مصداق واحد صادق باشند، باید مصداق مذکور مصداق از برای هر یک از این دو معنا باشند، اعم از آن که مصداق بالعرض باشد یا بالذات یا از برای یکی بالذات و از برای دیگری بالعرض باشد و اگر این طور نباشد، لازم می آید صدق هر معنایی متصور می شود بر هر مصداقی. این خود مستقلاً دلیل واضحی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و وحدت حقیقت وجود و توحید خاصی که قره عین موحدین است، می باشد.

بعد از ثبوت این مطلب می گوئیم: حاصل فرمایش صدر المتألهین آن است که: اگر ماهیت، مجعول بالذات باشد، لازم می آید مفهوم «مجعول» بدون ملاحظه حیثیت تقیدی مکتسر ذات موضوع از حاق ذات ماهیت انتزاع شود و این، واضح البطلان است که مرتبه تقرر جوهری ماهیت به حسب عقل بر مرتبه مجعولیت ماهیت که از شئون خارجی

محمولاً علیها بالحمل الاولی الذاتی لابلحمل الشائع الصناعي فقط، فیلزم أن یکون اثر الجاعل مفهوم المجعول دون غیره من المفهومات، إذ کل مفهوم مغایر لمفهوم آخر؛ إذ لا اتحاد بین المفهومات من حیث المعنی و الماهیه، ولا یتصور الحمل الذاتی إلا بین مفهوم و نفسه او بینة و بین حدّه کقولنا: الإنسان إنسان أو حیوان ناطق، و أمّا قولنا: «الناطق ضاحک» فغیر جائز بالحمل الذاتی، بل بالحمل الصناعي الذی مناطه الاتحاد فی الوجود لا الاتحاد فی المفهوم».

و إذا كانت الماهیه فی حدّ نفسها مجعولة، و مناط الصدق هو نفس ذات الماهیه، فكانت حیثیة الذات عین حیثیة المجعولة، فصحة صدق المجعول علی کثیرین مبنیة علی کون المجعول مشترکاً لفظیاً، و المفهوم المحمول فی کلّ المحمولات عین المفهوم الموضوع، فیکون اثر الجاعل الماهیات المتکثرة لکنّ القضايا علی هذا منحصرة فی الاولیه، ولا یتحقق الموضوع و المحمول المتغایرین من حیث المفهوم فی القضايا الصادقة.

و أمّا إذا کان المجعول مشترکاً معنی کما هو الواقع، فیلزم أن یکون اثر الجاعل مفهوم المجعول دون غیره؛ لصدق مفهوم المجعول علی مفهوم الموضوع فی کلّ القضايا بمعنی واحد، و لاماهیه فی امکانات سوى مفهوم المجعول و مناط الصدق لیس إلا الماهیه، فیلزم ما ذکر من الأمور الباطلة علی اعتباریة

---

ماهیات است مقدم باشد. مرحوم فقیه اعظم و فیلسوف مکرم، شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفة الحکیم ص ۶۸ فرموده اند:

و لیس بین الذات و المجعول الحمل الاوکی بالمعقول

به تقریب دیگر اگر جهت مجعولیت در ذات ماهیات داخل باشد، چون مجعولیت معنای واحد است (به حسب مفهوم) لازمه اش آن است که حمل مفهوم «مجعول» نسبت به جمیع ماهیات واحد و حمل مجعول بر همه ماهیات حمل اولی ذاتی باشد و هو ضروری البطلان و قطعی الاستحاله.

الوجود فكانت باطلة .

و قال الشيخ في ذيل هذا كلاماً طويلاً [ ١ ] و فيه فوائد جزیلة و علم و نور جلیل مع اعتراض كثير ، على كلام المصنف النحریر ، و قال :

من الاعتراض و الحاصل ان الماهية مجعولاً لكنها ثانياً و بالعرض جملاً مترتباً على جعل الوجود . [ ٢ ]

و قول المصنف « لو كانت في حد ذاتها [ ٣ ] مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الاوکی الذاتي » نقول [ مفهوم المجعول ] [ ٤ ] محمول عليها بالحمل الاوکی الذاتي في كل شيء بحسبه ولا محذور فيه [ ٥ ] .

اقول : مذهب الشيخ ان الماهية مجعولة بجعل آخر غير جعل الوجود و كانت من حيث الجعل تابعة للوجود و كلاهما مجعول بالذات لكن المقصود بالذات هو الوجود و الماهية مقصودة بالعرض ؛ لانها غير مرادة لنفسها بل يظهر به منها . و اكثر ايراده على المصنف مبني على هذا ، فتأمل فيه حتى يظهر لك الحق .

« و ثالثها : ان كل ماهية [ ٦ ] فهي لاثابی عن كثرة الشخصات و الوجودات و

[ ١ ] راجع : شرح المشاعر الصدرية ، صص ١٢٨ - ١٣١ .

[ ٢ ] إلى هنا في ص ١٢٨ من المصدر .

[ ٣ ] في حد نفسها . خ ل . و كذا في المصدر .

[ ٤ ] في المصدر بدل ما بين المعقوفتين : « بوجهه بأنها مجعولة ثانياً و بالعرض مفهوم المجعول ثانياً و بالعرض » .

[ ٥ ] من « قول المصنف » إلى هنا في ص ١٣٠ من المصدر .

[ ٦ ] اگر جاعليت و مجعوليت در ماهیات باشد ، چون هر ماهیتی ابای از تكثر ندارد ، در انحای وجودات و حصولات تابع خارجی است و بالذات از قبول مشخصات متكررات ابا و امتناع ندارد ، تشخص مساوق با وجود است ، از لوازم ماهیت نیست . اگر ماهیت مجعول به

التشخص لما كان عين الوجود، كما يراه المحققون أو مساوقا له، كما يظنه الآخرون فلا يمكن أن يكون من لوازم الماهية كالوجود على ما برهن عليه، فلو كانت الماهية [۱]

حسب حصول خارجی متعدد باشد، مثل نوع واحد متکثر از حیث افراد، باید در تعدد، تابع جعل باشد. تعدد جعل از دو حال خارج نیست: یا تعدد جعل به حسب ذات ماهیت است، یا به سبب تعدد حصولات و انحای وجودات ماهیت، بنابراین، وجود، متعدد بالذات است و ماهیت، متعدد بالعرض. اما این که تعدد جعل به حسب نفس ماهیت نمی باشد، چون صرف شیء تکرر ندارد، چگونه نفس ذات ماهیت من حیث هی هی بدون انضمام امری خارج از ذات ماهیت تکرر پیدا می نماید؟ (بقی الشق الثاني) باید به حسب واقع صادر و مجعول بالذات انحای حصولات و وجودات مشخصه باشند و ماهیت به تبع وجودات، تکرر پیدا نماید.

حاصل کلام آن که: به اتفاق محققین تشخیص عین وجود است و از لوازم ماهیت نیست، لذا گفته اند: «الشیء ما لم يتشخص لم يوجد» و تشخیص، امری زاید بر وجود نیست و ماهیت تا تعین پیدا نکند، تشخیص آن محال است و این تعین، تعینی است که از ناحیه علت فیاضه آمده است و ماهیت را مشخص و جزئی می نماید، و از همین تعین به وجوب جانی از ناحیه علت تعبیر نموده و گفته اند: «الشیء ما لم يجب لم يوجد»، یعنی ماهیت مادامی که جمیع انحای عدم آن سد نشود و عدمش ممنوع نگردد، خارجیت پیدا نمی کند، این وجوبی که از ناحیه علت می آید، امری جزئی و مشخص و آبی از صدق برکثیرین است، لحاظ این حالت در ذات ماهیت محال است. پس نفس ذات ماهیت به ذاتها به این حالت متصف نمی شود.

چون ماهیت به حسب نفس ذات، تعین و تشخیص ندارد، باید تعین آن از ناحیه امری غیر ذات آن باشد، آن غیر، وجود یا ماهیت یا عدم است، اگر ماهیت باشد همین کلام در آن جاری است و عدم هم حکمی ندارد، پس انحای تشخیصات و تمینات از ناحیه امری است و رای ماهیت، مراد از تعین، تعین خارجی است که هویت باشد.

[۱] در اسفار گوید: «المهيات الكلية والطابع الممكنة تشخصها ليس بحسب ذاتها وإلا لم تكن كلية أي معروضة لمفهوم الكلّي في العقل، فتشخصها إنما يكون بأمر زائد عليها عارض لها و

مجمولة متعددة الحصول في الاعيان كالنوع الواحد المتكثر افراده فلامحالة يكون جعلها متعددة، فتعدد الجعل إما يقتضي أن يكون بحسب تعدد نفس الماهية أو تعدد حصولاتها و انتفاء وجوداتها، فيكون الوجود متعدداً بالذات، و الماهية متعددة بالتبع، و الشق الأول مستحيل؛ لأن صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد فكيف تتكرر نفس الماهية و يتعدد جعلها من حيث هي هي؟! و هذا شيء لامجال لذي العقل أن يتصوره فضلاً عن أن يجوزّه.

قوله: «أن كل ماهية فهي لاتأبى» لأن الماهية جهة الكلية و عدم الإباء عن الكثرة عند المصنف و بضميمة التشخيصات حصلت الافراد و الشخصات و نسبة التشخيص إلى الماهية نسبة الوجود إليها و حكمه حكمه كما لا يمكن أن تكون الماهية علة لوجودها لا يمكن أن تكون علة لتشخصها و هذا دليل من دلائل عدم زيادة الوجود في الواجب، فلو كانت الماهية المجمولة متعددة الحصول و متكررة الافراد في الاعيان فلا محالة يكون هذا بجعل الجاعل، و يجب أن يكون جعلها متعددة فتعدد الجعل إما أن يكون بحسب تعدد نفس الماهية أو حصولاتها، فيكون الوجود متعدداً بالذات و الماهية متعددة بالتبع و الشق الأول مستحيل؛ لأن صرف الشيء لا يتميز بنفسه ولا يتعدد إلا بضم القيودات المتخالفة كما يقال: التقسيم هو ضم القيودات المتخالفة إلى المقسم

عند القوم «إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» و المحققون على أن الشخص بنفس الوجود سواء كان أمراً حقيقياً خارجياً أو انتزاعياً عقلياً؛ لأن تلك الطبيعة الكلية نسبة أشخاصها المفروضة إلى الجاعل نسبة واحدة و ما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل، فالجمل هو إذن أولاً و بالذات ليس نفس المهية الكلية، بل هي مع حيثية التعيين أو الوجود أو ما شئت فسمّه.<sup>١</sup>

حتی يحصل من کل قید قسم، ولا يحصل بتکرر نفس المقسم ولا معنی له ولا تصور تعدد جعل الماهیه من حیث هی هی؛ لأن تعدد و تکثر شیء واحد بما هو واحد بالفعل و تکثره على وجه الافتراق محال بالضرورة.

«فبقي الشق الثاني وهو أن يكون الصادر بالذات والمجوعول أولاً على نعمت الكثرة هي انحاء الحصولات، أعني الوجودات المتشخصة بذواتها [۱] و يتكرر بتكررها الماهية الواحدة».

[۱] در اسفار گفته است: «لا يقال: تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر مأخوذ معها على وجه من الوجوه؛ لأننا نقول: هذا إنما يتمشى ويصح فيما إذا كان اثر الفاعل نحواً من انحاء حقيقة الوجود، لا الماهية؛ فإن الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره، فهو من حيث ذاته إن كان متعيناً موجوداً، لكان واجباً بالذات؛ لما مر، وإذا لم يكن كذلك، فمن البين أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعيناً موجوداً في الواقع، لم يصير متعيناً موجوداً في الواقع إلا بتغيير عما كان هو إياه في نفسه، ضرورة أنه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته ولا يتغير عما هو هو في نفسه، لم يصير متعيناً موجوداً ولو بالتغير؛ والتغير إما بانضمام ضمیمة كالوجود، وإما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعدية ذاتية، والاول باطل عندهم، والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع»<sup>۱</sup>.

ممکن است قائل به اصالت ماهیت بگوید: نفس ذات ماهیت نسبت به انحاء وجود از تعدد، تکثر، تجرد، مادیت، جاعلیت و معمولیت لا بشرط است. آنچه که منشأ تعدد و تکثر و سایر انحاء وجود می باشد، ماهیت مرتبط به جاعل تام است، یعنی ماهیت به واسطه حیثیت مکتسب از حق به جمیع جهاتی که اصالت وجودی آن جهات را شأن وجود می داند متصف می شود. اگر جواب دهیم: آنچه که سبب تشخص و تعین است، باید امری خارجی و متشخص بالذات باشد نه مفهوم و معنای کلی اعتباری، گفته می شود: تمامیت این برهان مثل اکثر براهین توقف دارد بر این معنا که نفس ذات ماهیات امری غیر

فالصادر بالذات عن الجاعل و النازلُ بطريق الفيض ، هو الوجودات و  
الحصولات التي لاتأبى الماهية عنها و الماهية كالمادة عند المصنف و الوجود  
كالصورة النازلة عن الجاعل و به تتحصل الماهية ، بل هو نفس حصول الماهية .  
قال الشيخ :

فتدبر في هذه المعاني المعقدة غير المرتبطة [١] مع أنها مبنية على أشياء غير  
مسلمة ، بل الظاهرة البطلان ، فإنه قد ذكر بيان قبول الماهية لوقوع الكثرة من  
حيث هي هي ثم انكره و قال : لأن صرف الشيء لا يتميز و قوله [٢] : «إن  
الماهية من حيث هي هي لا تأبى كثرة الشخصات» فيه أن الوجود أيضاً من  
حيث هو لا يابى ذلك . [٣]

أقول : عند المصنف الماهية جهة الكلية و شأنها عدم الإباء عن الكثرة بقبول  
الضميمة لابتنس ذاتها الصرفة . و ليس قوله : «لأن صرف الشيء لا يتميز»  
إنكاراً هذا و هو ظاهر .

و قول الشيخ : «فيه أن الوجود أيضاً من حيث هو لا يابى» و ما لا يابى عن  
الوجود هو مفهومه و المفهوم كلي صادق على كثيرين ؛ و ليس هو قسيماً  
للماهية و لا مراد المصنف و بعد الوضوح و البيان بقدر الكفاف كيف يرضى

متحصل نسبت به انحای تحصلات و لا بشرط باشد ، باید سبب تحصل و تعین آن امری شود  
که متشخص بالذات باشد و بالذات ابای از امتناع صدق بر كثيرين داشته باشد .

[١] في المصدر : «بل تدخلها المغالطة و الهفوة و تخفى» .

[٢] في المصدر : «ولا يتعدّد فكيف تتركز نفس الماهية و يتعدّد جعلها من حيث هي هي ، و ذكر أن  
المتشخص هو الوجود أو أنه مساوق له و عنده أنه هو هو .

ثم قال : الصادر بالذات و المجمول أولاً على نمت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني  
الوجودات المتشخصة بذواتها و ذلك قوله : «إن الماهية الخ» .

[٣] شرح المشاعر الصدرية ، ص ١٣١ .

صاحب الفضل و الإنصاف أن يبحث على كلام الفاضل الجليل، بما هو طريقة اصحاب القول و القيل، و به يتفاخر بين الناس، و هو شرّ الوسواس الخناس، أعوذ بربّ الناس من أمارة النفس النسناس!؟ و ما أبرئ نفسي و ما أحكم بين الفاضلين الجليلين و ليس لي، والله أحكم الحاكمين.

«و رابعها: أن الماهية الموجودة إن كانت نوعاً منحصرأ في الشخص كالشمس مثلاً فكونها هذا الموجود الشخصي - مع احتمالها بحسب نفسها التعدد والاشتراك بين كثيرين - إن كان من قبل الجاعل، فيكون المجهول بالحقيقة هو الوجود دون الماهية و هو المطلوب، و إن كان من قبل الماهية - فمع لزوم الترجيع من غير مرجع؛ لتساوي نسبة الماهية إلى اشخاصها المقرضة - يلزم أن تكون قبل الوجود [ ۱ ] و الشخص موجوداً متشخصاً، فيلزم تقدم الشيء على نفسه و هو ممتنع، و مع ذلك ننقل الكلام إلى كيفية وجوده و تشخصه، فيلزم الدور أو التسلسل».

[۱] در موردی که نوع، ماهیت منحصر به فرد باشد، مثل شمس در مادیات و عقول مجرد، یا نفس، ماهیت بالذات از قبول افراد متعدد ابا ندارد. انحصار نوع در فرد واحد اگر از جانب فاعل باشد، مجعول بالذات وجود است، اگر از قبل ماهیت باشد بالزوم ترجیح بلامرجع، چون ذات ماهیت نسبت به همه افراد تساوی دارد، باید قبل از وجود و تشخص موجود و متشخص باشد، لازم می آید تقدم شیء بر نفس خود و نقل کلام می کنیم در کیفیت تشخص و وجود آن، دور یا تسلسل لازم می آید.

حاصل برهان این محقق عظیم آن است که: موجوداتی که نوع آنها منحصر در فرد است مثل عقول طولی یا شمس، علت این انحصار در فرد، ذات ماهیت نیست، چون ماهیت بماهی هم افراد غیر متناهی را قبول می نماید و ابای از قبول انتهای حصولات و تعددات ندارد، اگر چنانچه این اقتضا در مرتبه ذات ماهیت باشد، باید ماهیت به حسب نفس ذات جزئی و متشخص و موجود و امری متحصّل و قابل صدق بر تعددات نباشد، چون اقتضای ماهیت به حسب ذات فردی را باید آن فرد یک نحوه تعینی در ذات ماهیت داشته باشد و چون فرد، جزئی است، این تعین هم باید جزئی حقیقی باشد. این معنی علاوه بر آن که خلاف

لما قال: «كل ماهية فهي لاتأبى عن كثرة» فإذا انحصرت في الشخص فله سبب. وقلنا هنا لما لاتأبى؟؛ لأن الماهية جهة الكلية والكلية بالخاصية شأنها عدم الإباء عن احتمال الصدق على الكثيرين. وفي هذا البيان صرح ببيان السبب وخص الحكم بالنوع وهو كلي مقول على الأمور المتفقة الحقيقة كالشمس، فإنها كوكب نهاري ينسخ وجوده وجود الليل، فنفس تصور هذا المفهوم لا يمنع عن احتمال الكثرة والتعدد والاشتراك كما هو مقتضى النوع، وإذا كان في هذا العالم لهذا المفهوم فرد واحد لا غير فوجود هذا الفرد دون غيره من الافراد مع تساوى نسبة الماهية إليها، كان لمخصص؛ لامتناع الترجيح بلا مرجح، فإن كان هذا التخصيص من الجاعل فالمجعول هو الوجود؛ للمناسبة، فتدبر «وإن كان من قبل الماهية» مطلقاً «فمع لزوم الترجيح من غير مرجح؛ لتساوي نسبة الماهية إلى اشخاصها يلزم أن تكون قبل الوجود و التشخص موجوداً متشخصاً، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه» وإذا نقل الكلام

مفروض است و ماهيت ممكنه ذاتش نسبت به همه افراد على السواء است و در مرتبه ذات نه متعدد است و نه واحد، لازم می آید که قبل از وجود و تشخص، موجود باشد و تشخص و وجود از ناحیه فاعل نباشد و لازمه این کلام آن است که قول محققان که فرموده اند: «الشيء ما لم يجب لم يوجد و الشيء ما لم يتشخص لم يوجد»، کلام ناروا باشد و تالی فاسد این قول استغنائی ماهیت در مقام وجود خارجی از علت است، لذا قائلین به اصالت ماهیت گفته اند: این حالات یعنی تعدد و تکثر و تشخص، از ناحیه، فاعل و از انتساب ماهیت من حیث هی هی به جاعل تام می آید و منشأ انتصاف ماهیت به این جهات از انتساب به فاعل است، در حالتی که آنچه که از فاعل می آید، ماهیت یا وجود یا عدم است. ماهیت که گفتیم به حسب نفس ذات از تعدد و تکثر و وحدت ابا ندارد، پس باید امری در بین، تحقق پیدا نماید که متشخص بذاته باشد و آن امر همان حقیقت وجود خارجی است. این خود برهانی بین بر اصالت وجود است، ولی حد وسط این برهان با برهان قبلی به حسب ذات یکی است.

إلى كَيْفِيَّةَ ذلك الوجود «فيلزم الدور او التسلسل» وهذا كله ممتنع و محال، بلا تردد و مقال، فتدبر.

«و خامسها: لو كانت الجاعلية و المعمولية بين الماهيات و كان الوجود أمراً اعتبارياً عقلياً، يلزم أن يكون المجمعول من لوازم ماهية الجاعل، و لوازم الماهية أمور اعتبارية، فيلزم أن يكون جواهر العالم و أعراضه كلها أموراً اعتبارية إلا المجمعول الأول عند من اعترف بأن الواجب - جلّ اسمه - عين الوجود. على أنّ القائلين بأن الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود، و أنّها عين ذاته تعالى المنزه عن الماهية، لعلموا أنّ كلّ موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته و إن كان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته [۱]، فما كانت طبيعته بسيطةً ففعله بسيط و كذا فعل فعله، ففعل الله في كلّ شيء إفاضة الخير و الجود و نفخ روح الوجود و الحياة».

[۱] این دلیل را در اسفار و بعضی دیگر از کتب خود ذکر کرده است.<sup>۱</sup> اگر جاعلیت و معمولیت در بین وجودات نباشد، لازم می آید که همه معمولات و ممکنات از لوازم ماهیت باشند، نهایت کسانی که حق تعالی را وجود صرف می دانند، عقل اول را لازم وجود می دانند و چون عقل بنابر این قول ماهیتی از ماهیات است، معلول او و معلول معلول او و بالجمله تمامی موجودات باید از لوازم ماهیت باشند. چون معلول، لازم ذات علت است و لازم ماهیت امری اعتباری است، باید همه موجودات امور اعتباریه باشند. بعد از تقریر این بیان می فرماید: کسانی که حق را وجود صرف می دانند و معالیل را ماهیت، از یک نکته ای که اساس فلسفه بر روی آن استوار است، غفلت کرده اند و ندانسته اند که معلول باید مسانخ با علت خود باشد و واجب است که فعل علت، مثل طبیعت علت باشد و بالجمله سنخیت بین علت و معلول حتمی و لازم است و روی وجوب سنخیت بین علت و معلول نمی شود علت با معلول مباین من جمیع الجهات باشد. این مطلب را به طور مشروح بیان خواهیم کرد.

۱. ر. ک: الأسفار، ج ۱، صص ۴۱۰-۴۱۱؛ الشواهد الربوبية، ص ۷۲.

قوله: «لو كانت الجاعليّة و المجمعوليّة بين الماهيات» أي لو كان مبدا الإفاضة أولاً أو ثانياً كما هو مبنى المذهبين هو الماهية على اعتباريّة الوجود «يلزم أن يكون المجمعول» مطلقاً أو سوى المجمعول الأوّل «من لوازم ماهية الجاعل»؛ لأنّ المجمعول على هذا التقدير كان مقتضى الماهية؛ لفرض جاعليتها و المقتضى لازم المقتضى «فيلزم أن يكون جواهر العالم و اعراضه كلّها» أي سوى المجمعول الأوّل «أموراً اعتباريّة» و المصنّف بنى الكلام على اعتبارية ما سوى المجمعول الأوّل مع أن اعتباريّة الكلّ أفسد، لإجراء العلاوة أي كلامه «على أنّ القائلين بأنّ الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود» علماً بالمعانية و الشهود «و أنّها عين ذاته تعالى المنزّه عن الماهية لعلّموا» إلى آخر كلامه وجه اللزوم أنّ

اگر کسی بگوید: لازم ماهیت بر دو قسم است: لازم ماهیت من حیث هی می و لازم ماهیت موجوده. لازم ماهیت من حیث هی می بالاتفاق امر اعتباری است و معنای لازم ماهیت من حیث هی می آن است که ماهیت، این لازم را به حسب نفس تقرر ماهوی بدون ملاحظه وجود و احد است، به طوری که اگر ثبوت ماهیات منفکة عن كافة الوجودات - جائز باشد، ماهیت این لازم را دارد (مثل امکان) و اما لازم ماهیت موجوده همان لازم وجود است، النهایة قائل به اصالت ماهیت مرادش از لازم وجود، لازم ماهیت موجوده است و مراد از ماهیت موجوده، ماهیتی است که صلاحیت داشته باشد از برای انتزاع وجود مصدری، این معنی از ناحیه جمل و انتساب ماهیت به جاعل تام پیدا می شود و لازم ماهیت مجعوله، همان لازم وجود اصطلاحی می باشد و این، امر اعتباری نیست و آنچه که امر اعتباری است، لازم ماهیت اعتباری است که ماهیت من حیث هی می باشد.

جواب می دهیم که جاعل اگر امری را که از سنخ ماهیات و طبایع کلیه باشد افاضه کند، همین حرف در آن هم جاری است و اگر از جاعل امری صادر شود که به نقه نقیض عدم باشد و از ماهیت طرد عدم نماید، این همان حقیقت وجود است، اگر چه خصم از اسمش فرار می کند، اگر به مۆرد و مستشکل این جواب را بدهیم اصالت وجود اثبات می شود، ولی این دلیل به دلیل چهارم و پنجم برمی گردد «کما لایخفی».

حقیقه الوجود المنزّه عن الماهیه كانت صرف الوجود و محض الخیریه و بسیط الحقیقه، و لایسلب عنها شیء من الکمال بما هو کمال و إذا علم هذا، «علم أنّ کلّ موجود يجب أنّ یكون فعله مثل طبیعته» [۱]، ای لایكون بائناً منه

[۱] بعد از آن که ثابت شد حق تعالی ماهیت ندارد، سنخیت بین علت و معلول، اصالت وجود و تشکیک خاصی را اثبات می نماید به موجب آیه وافی هدایه «قُلْ كُلٌّ یَعْمَلُ عَلَى شَکْلَتِهِ»<sup>۱</sup> و فرموده محققان از حکما - قدس الله اسرارهم - : «کلّ فاعل ففعله مثل طبیعته»، اتم انحای تناسب و سنخیت، ارتباط و سنخیت و نسبت علی و معلول است. اگر بین جاعل بالذات و مجعول بالذات سنخیت نباشد، لازم می آید صدور کلّ شیء عن کلّ شیء.

این مناسبت تامه، بین علت بالذات و معلول بالذات موجود است. مراد از علت بالذات و فاعل تام به اصطلاح اهل معرفت موجودی است که صمیم ذاتش مبدأ صدور معلول خود باشد و معلول بالذات موجودی را گویند که وابستگی به غیر در تخوم ذات و نفس حقیقتش معتبر باشد و واقعیّی غیر از ارتباط و قیام به غیر نداشته باشد، اگر چنانچه سنخیت موجود بین علت و معلول آن، بعینها در غیر این معلول موجود باشد، صدور این معلول از علت مذکور دون سایر معالیل ترجیح بلا مرجع است.

هر معلولی قبل از وجود خاص خود در علت خود تحقق دارد، ولی به وجودی اعلا و اتم و همین تحقق در علت، مبدأ صدور معلول است و بدون این تحقق، معلول موجود نخواهد شد؛ از این تعین در وجود علت در لسان اهل حکمت به وجود سابق بر وجود معلول نیز تعبیر نموده اند. معلول، تنزل همان تعین و جهت سابقه است که عین وجود علت است، باید درست این مطلب را توجه کرد که از غوامض مسائل حکمی است.

حاصل آن که در علت فیاضه باید جهت اقتضای تام موجود باشد که به آن جهت، وجود معلول، تعین پیدا نماید، لذا گفته اند: اگر علت، واجب بالذات و بسیط من جمیع الجهات شد، چون علّیت عین ذات علت است، بیش از یک وجود از آن مبدأ صادر نخواهد شد، برای آن که لازم دوئیت، تعدد جهت و تعین در وجود علت است و علت، بسیط من

بینونه العزلة والا كان ما قلنا: إنه بسيطة الحقيقة؛ ليس بسيطة الحقيقة؛ بل فيه

جميع الجهات می باشد، عقل اول (اول الصوادر) نشاید که موجود به وحدت عددی باشد، بلکه باید جامع جميع نشأت و فعلیات و بوحده کل الأشياء باشد. چنین موجودی نزد حکما عقل اول و به عقیده عرفای شامخین، وجود منبسط است.

صدر المتألهین بین این دو قول جمع نموده است.

مبدأ سنخیت بین معلول و علت نیست، مگر تمین معلول در علت قبل از وجود و تنزل آن به وجود خاص خود و بودنش عین الربط و صرف الفقر نسبت به علت ثامه خود، روی همین جهت است که گفته اند: معلول، حدّ ناقص علت و علت، حدّ تام معلول است. و فرموده اند: «ذوات الاسباب لا تُعرف إلا باسبابها».

کلمات قرآنی و اخبار نبوی و ولوی نیز مشحون است از این مطلب نفیس.<sup>۱</sup>

بنابر طریقه مشاء و مذاق قائلان به اصالت ماهیت، معلول، حاکی از وجود علت و علت، جامع کمالات معلول نخواهد بود و از علم به علت علم به معلول لازم نخواهد آمد و همچنین محذورات دیگری از قول به تباین لازم می آید که ذکر آن ها موجب تطویل است.

بنابر آنچه ذکر شد، حقیقت وجود، صاحب درجات و مراتب و نشأت مختلف است، مبدأ وجود، از فرط تحصیل، بر همه فعلیات و نشأت محیط است هر درجه از وجود که به حق تعالی نزدیکتر است، تمامتر و هر چه از مقام صرافت دور باشد، امتزاج و خلط آن با اعدام بیشتر خواهد بود، نتیجه این قول همان تشکیک در حقیقت وجود است.

۱. در قرآن کریم آیه وافی هدایه: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ»<sup>۱</sup> و کریمه «إِلَّا إِلَهُهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ إِلَّا إِلَهُ يَكُنْ شَيْءٌ مُحِيطٌ»<sup>۲</sup> مراد از احاطه، احاطه قیومی است. از مولای متقیان مأثور است: «داخل فی الأشياء لا بالمسازجة، وخارج عن الأشياء لا بالبابیة».<sup>۳</sup> در قرآن مجید است: «وَلَوْ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَعَلَيْنَا خَزَائِنُهُ وَمَا تُؤْتِيهِ مِنْهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»<sup>۴</sup>

۱. از خرف (۴۳): ۸۲.

۲. فصلت (۴۱): ۵۲.

۳. نص این عبارت یافت نشد ولی مضمونش در بسیاری از روایات هست. ر. ک: الکافی، ج ۱، ص ۱۳۸.

۴. کتاب التوحید، باب جوامع التوحید، ح ۱؛ التوحید، ص ۲۳، باب دوم، ح ۱۳ همان، ص ۳۰۶، باب ۴۲، ح ۱.

۵. الحجر (۱۵): ۲۱.

ترکیب قال: «وَأَنَّ كَانَ ناقصاً» والتفضیل الذي يقال في الواجب والنقصان الذي يكون في مقابله كانا بمعنى الاصل والتبع ففعل الله في كل شيء إفاضة الخير وما حصل منه بطريق الفيض وهو روح الوجود والحياة. قال الشيخ: «ولا يلزم [۱] من كون الماهية مجعولة أولاً وبالذات أنَّ

همان‌طوری که ذکر شد، صدر الدین شیرازی در مواضع زیادی از کتب خود این مشرب را اختیار نموده است ولیکن به این معنی قانع نشده و در مواردی که سرمست از یاده توحید و غرق در یوارق الهی و عنایات خاص ربانی می شده، مشرب دقیق تر و کامل تری را پیروی می نموده است.

در این کتاب المشاعر (چاپ سنگی ص ۱۰۴) فرموده است: «فكل وجود سوى الواحد الحق لمعة من لمعات ذاته وجه من وجوهه، وأنَّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقق الأشياء، فهو الاصل والباقي ظهوراته، وهو الاول والاخر، والظاهر والباطن. وفي الادعية الماثورة: «يا هو يا من هو، يا من لا هو إلا هو، يا من لا يعلم اين هو إلا هو».<sup>۱</sup>

در مورد دیگر فرموده است: «وما وضعناه أولاً بحسب النظر الجليل من أنَّ في الوجود علّة ومعلولاً أدنى بنا أخيراً - وهو غلط آخر من جهة السلوك العلمي - إلى أنَّ المسمّى بالعلّة هو الاصل والمعلول شان من شوونه و طور من اطواره إلخ».<sup>۲</sup>

[۱] في المصدر قبل «ولا يلزم» هكذا: «وقوله: ولو كان الوجود امرأ اعتبارياً، فيه ردّ عليهما معاً؛ إذ ليس الوجود اعتبارياً كما يقول الخصم».

۱. نقل عن امير المؤمنين عليه السلام بتعليم الخضر عليه السلام إياه في المنام. راجع: التوحيد، ص ۸۹، الباب الرابع، ح ۲.  
۲. المشاعر، چاپ سنگی، ص ۱۰۵؛ الشواهد الربوبية، صص ۵۰-۵۲؛ نظیر این عبارت در موارد مختلف از کتب آخوند ملاحظه فرمایید، الأسفار، ج ۲، ص ۲۸۸ و ما بعد آن. برای بحث کامل مسأله توحید و وحدت شخصی وجود ردّ ک: أسفار صفحات مذکور، شواهد ربوبیه، رسالة آقا محمد رضای قمشه ای در توحید مطبوع در آخر تمهید القواعد ابن ترکه، چاپ سنگی، ص ۲۱۸؛ مقدمة شرح فصوص الحکم قیصری، صص ۱۳-۱۷، بلکه تا آخر مقدمه؛ مصباح الانس، چاپ سنگی، صص ۵۴ و ۵۵ تا ۶۰ و سایر صفحات کتاب تمهید القواعد ابن ترکه اصفهانی، چاپ طهران (۱۳۱۵ هـ)، فصوص صدرالدین قونوی که به ضمیمه تمهید القواعد و منازل السالکین چاپ شده است، ص ۱۸۳، هستی از نظر فلسفه و عرفان، تألیف نگارنده.

يكون الوجود اعتبارياً، [بل يكون الوجود على هذا] [١] عارضاً لها من جملة الاعراض العينية [٢].

اقول: هذا القول من الشيخ مبني على زعمه أن الوجود مجعول بالذات ومقصود بالذات أيضاً والماهية بالعرض أي مقصود بالعرض، لكن مجعول بالذات، والمصنف لا يقول بهذا والمجعول بالذات ليس إلا واحداً منهما كما قال شارح المقاصد: معلوم أن ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة إلى الماهية، وآخر بالنسبة إلى الوجود. [٣] وبناءً على هذا قال المصنف: «ولو كان الوجود اعتبارياً لأن المجعول بالذات إذا كان حال الماهية فكان الوجود اعتبارياً.

وقال الشيخ: [قول المصنف] [٤] «يلزم أن يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل» قد بينا أنه [٥] لا يلزم ولا يجوز، لأنه يكون لازماً للجعل لا للجاعل ولوجوده لا لماهيته [٦] هذا [٧] القول أعني «خلق الله الأشياء بالمشية والمشية بنفسها» [٨]، حق الكلام ولا خلاف في صحة مغزاه لكن إذا كان المشية والفعل من المجعولات، فهذا للمصنف وإلا، له. وقول المصنف: «لماهيته» بناءً على الفرض لا على الواقع.

[١] في المصدر بدل ما بين المعقوفين: «لأنه على تقدير كونها مجعولة أولاً وبالذات يكون».

[٢] شرح المشاعر الصدرية، ص ١٣٥.

[٣] شرح المقاصد، ج ١، ص ٤٣٠، وفيه: «فإن قيل: معلوم أن ليس ... أوجب بأنه قد يراد الخ».

[٤] في المصدر بدل ما بين المعقوفين: «قوله».

[٥] أضفناه من المصدر.

[٦] في المصدر: «لا للماهية».

[٧] شرح المشاعر الصدرية، ص ١٣٥.

[٨] الكافي، ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، ح ١٧.

التوحيد، ص ١٤٨، باب صفات الذات وصفات الأفعال ح ١٩؛ نفس المصدر، ص ٣٣٩،

باب المشية والإرادة، ح ٨.

## «قول عرشی

اعلم ان للوجودات مراتب ثلاثاً:

الأولی [۱]: الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص وهو الحرّی بأن يكون مبدأ الكل؛

[۱] چون مختار صدر المتألهین در این کتاب در وجود، مذهب عرفای شامخین است و اصل حقیقت وجود، واحد شخصی است، بهتر آن بود که بگوید از برای وجود-حقیقت وجود- سه مرتبه یا سه اعتبار است:

اول: وجود محض و صرف که همان مرتبه ذات حقیقت وجود باشد که این مرتبه همان طوری که در فصول قبلی ذکر شد، مقام لاتعین و غیب ذات و کثر مخفی و غیب الغیوب و عتقای مغرب و مقام لاسم له و لارسم له می باشد، چنین حقیقتی به حسب ذات تعین ندارد.

دوم: وجود اطلاق و وجود منبسط و حق مخلوق به و فیض مقدس است که به عقیده عرفا صادر از حق اول همین وجود است. سریان و اطلاق این وجود سریان و اطلاق و عموم خارجی است که بوحدته، تمام مرائی و مجالی را از تعین علمی و مفهومی خارج و به وجودات خاص خود موجود می نماید، مراتب خارجی از همین وجود منبسط می شوند. این مرتبه از وجود اگرچه به واسطه تعین اطلاق از مرتبه واجبی منبسط و مقام صرافت محض حقیقت وجود را ندارد و به همین لحاظ فعل حق است ولیکن به نفسه از جهتی که با حق متحد است (اتحاد حقیقه و رقیقه) مقید به ماهیات امکانی هم نیست و از حدود ماهوی که حاکی از نقص وجودی می باشند، مبرا و معراست. روی همین اصل، کَمَل، مجعول بالذات، این وجود را می دانند.

سوم: مرتبه وجودات مقید است که از آن به اثر تعبیر فرموده و گفته اند: نفس حقیقت وجود، حق است و وجود مطلق، فعل و وجود مقید، اثر او می باشد، این وجودات مقید با

### الثانية: الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام والمواد؛

وجود مطلق از جهتی متحد و از جهتی متحد نیستند. از آن جایی که تقوم مقید، به مطلق است، در این مرتبه اتحاد دارند، ولی چون مطلق در مقام ذات، عاری از قیود است. در مرتبه مطلق اتحاد ندارند و وجود مطلق که فیض مقدس می باشد، با فیض اقدس که منشأ اعتبار اعیان ثابت و مقام اسما و صفات می باشد، واحدند و اختلاف آنها به اجمال و تفصیل است و آنچه که بالذات ارتباط به حق دارد، همان فیض اقدس است. وجود مطلق تقدم رتبی بر وجودات مقید دارد و به اعتبار نفس ذات، ماهیت ندارد و وجود صرف است، ولی تعینات ماهوی، بر این فعل اطلاقی حق عارض می باشند، لذا گفته شده است:

من و تو عارض ذات وجودیم      مشبکهای مرآت شهودیم<sup>۱</sup>

این وجود به اعتبار اختلاط با ماهیت - با تنزه ذاتی - متحد و ساری در همه ماهیات است. در عقل، در نفس، در جسم، در جسم است (وفي السم سم وفي التریاق تریاق) و هر ماهیتی را به اقتضای ذاتی همان ماهیت که در مقام قضای الهی به تبع اسما و صفات ثبوت علمی دارد و به لسان استعداد، تقاضای وجود می نماید، ظهور می دهد.

هر وجودی کز عدم بنمود سر      بر یکی زهر است و بر دیگر شکر

پس مجعول بالذات به ملاحظه سنخیت بین جاعل بالذات و مجعول بالذات واحد است و کثرات وجودی از کثرت تعینات در مقام اسما و صفات ناشی است. تفاوت، در مجالی و قوایل امکانی به وجهی از برای خود قوایل و ماهیات ذاتی است و به وجه دیگر به قضای الهی و قضای ازلی که عبارت است از تعین قوایل در مقام و مرتبه اسما و صفات مربوط است. گفته اند: حقیقت هر شئی عبارت است از نحوه تعین آن در علم باری، ظهور ماهیات و قوایل در خارج به فیض مقدس و وجود منبسط است که به این اعتبار استعدادات و تعین ماهوی از فیض اقدس است و مقام فیض مقدس مقام قدر است. البته هر اجمالی قضا و هر مفصلی نسبت به آن اجمال قدر است و تقدیر تابع علم حق است. عالم قدر، عالم اختلاط و سریان حقیقت وجود در ماهیات است. آنچه که از جانب حق است، وجود است و این تعینات از ناحیه قوایل است و مرجعش به قوایل و ماهیات است، ماهیات ممکن به

۱. گلشن راز ضمن مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ص ۷۸.

### الثالثة: الوجود المنبسط الذي شموله [ ١ ] وانبساطه على هياكل الالعيان والمماهيات

حسب وجود خارجی با اسمی از اسمای حق همان طوری که بیان کردیم، مرتبطند. از این ارتباط به وجه خاص تعبیر نموده اند که معاد و مبدأ هر موجودی مربوط به همین تجلی و ظهور اسمی است، و این تجلی به اعتبار استناد به حق، عین وجود منبسط است، از این جهت ثبوت شر و نقصان در او نیست. از جهت اتحاد او با ماهیات و موجودات واقعه در عالم حرکات که توأم با تجدد و تقلد می باشند، متغیر و متجدد است. در این صورت نقایص مرتبط به خلق است نه حق. در کلمات قرآنی و اخبار نبوی و ولوی اشارات لطیفی در این باب موجود است «**مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ مُبِئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ**»<sup>۱</sup>. معنای علیت و معلولیت بنا بر مذاق موحدین همین است. کیفیت ربط حق به معالیل امکانی از غوامض مسائل علمی است «وقیل: الناس فی هذه المسألة بین خیاری و جهّال»<sup>۲</sup>.

[ ١ ] حکیم باریع و عارف محقق استاد مشایخنا العظام، آقا میرزاهاشم رشتی - قدس الله نفسه - در حاشیه شاعر گفته است: «وقد يتوهم في المقام أنه على هذا التقسيم الذي ذكره المصنف (قده) يلزم أن لا يكون الوجود المنبسط متعلقاً بغيره أي لا يكون معلولاً للغير؛ حيث خصّص التعلق بالغير والمعلولية بالعقول وامتثالها من المقدمات وجعل الوجود المنبسط قسماً ومقابلاً لها وهو ينا في ما صرح في الوجود المنبسط بقوله: «وهو الصادر الأول في الممكنات». ويقال في دفع هذا التوهم: إن منشأ اختصار الكلام وحذف حد قيديه وجزءه في المرتبة الثانية اعتماداً على الظهور واكتفاءً بالمثال وهو قوله: «المقيد بقيد مخصوص» وتام الكلام هكذا: الثالثة الوجود المتعلق بغيره والمقيد بقيد مخصوص، فإذا علمت مرآه بقرينة الكلام السابق واللاحق فلامجال لهذا التوهم. فحاصل التقسيم والكلام، على وجه يظهر به المرام، على حسب مقتضى المقام، ولحسم مادة الإشكال والتوهم: أن الوجود إما أن لا يتعلق بغيره أي لا يكون معلولاً لشيء ولا يتقيد بقيد مخصوص أي لا يتحد بماهية أصلاً وهو الواجب تعالى والوجود المطلق الحقيقي وحقيقة الوجود الماخوذ لا بشرط حتى عن الإطلاق وهو الذي لاسم

١. النساء (٤): ٧٩.

٢. گوینده شناخته نشد. صدر المتألهین کلامی قریب به این مضمون دارد، می فرماید: «قد تحیرت افهام العقلاء من التکلمین والحکماء واضطربت اذهانهم فی ارتباط الحوادث بالقدیم». ر. ک: الأسفار، ج ۳، ص ۱۲۸.

ليس كشمول الطبائع الكلية والماهية العقلية، بل على وجه يعرفه العارفون ويسمونه

له ولا رسم وهو المسمى عند القوم تارة بغيب الغيوب و تارة بالهوية المطلقة والهوية الغيبية والغيب المطلق إلى غير ذلك. او يتعلق بغيره ويتقيد بغيره كالمقول وامثالها من الوجودات المقيدة الإمكانية المتحدة بالماهيات المخصوصة. او يتعلق بغيره ولا يتقيد بغيره مخصوص أي لا يتحد بالماهية المخصوصة كالماهية العقلية والنفسية وامثالهما وهو الوجود المنبسط والوجود المطلق الإضافي ومقيد بالإطلاق. وأما احتمال التقييد بقيد مخصوص وغير المتعلق بغيره فهو ممتنع، فلذا لم يذكره المصنف.

وتحقيق الكلام في توضيح المراتب خصوصاً المرتبة الثالثة وبيان صadrتها أي الوجود المنبسط وتعيين مذهب المصنف (قده) فيها يقتضي تَمَطُّاً آخَرَ وليس لي ساعة مجال وحال لبسط المقال<sup>١</sup>.

مرحوم آقاميرزا هاشم تحقيق در اين مسأله را در حواشی خود بر مصباح الأنس<sup>٢</sup> ونصوص<sup>٣</sup> به طور مبسوط بیان کرده است.

یکی از اعلاظم<sup>٤</sup> گفته است: «حق آن است که وجود منبسط که از آن به وجود مطلق اضافی ورحمت واسعه ومشیت ساریه و غیر اینها لز الفاظ تعبیر نموده اند، نه قابل اشاره است و نه محکوم به حکمی است نه عین حق و نه غیر اوست، نه مفیض است و نه مفاض، وجود منبسط نه از اسمای الهی است و نه اعیان کونی «بل کلّ ما یشار إلیه أنّه هو، هو غیره فإِنَّه صرف البسط ومحض التعلق وکل ما کان كذلك فهو معنی حرفی ولا یمكن أن یحکم علیه بشیء ولهذا ذوق النالۃ یقتضی أن تكون الماهیات مجعولة ومفاضة وظاهرة. وأما الوجود فنسبة المجعولة إلیه باطلۃ أنّه مشهود کلّ احد ولا مشهود إلا هو، لا یمكن أن یحکم علیه بأنّه

١. ر. ک: رساله المشاعر، چاپ سنگی، ص ٧٧؛ حاشیه بر قول صدر المتألهین: «الثالثة الوجود المنبسط الذي شموله إلخ».

٢. مصباح الأنس، چاپ جدید، صص ٧٦ و ١٤-١٦ و ٧٥ و ٧٨ و ٨٠ و ٩٢ و ١٠٦ و ١٠٨ و ١٢٠ و ١٣٨، حواشی آقا میرزا هاشم - قدس سره.

٣. ر. ک: النصوص ضخمة تمهید القواعد چاپ سنگی، صص ١٩٠-١٩٥ و ٢١٠-٢١٣، حواشی آقا میرزا هاشم - قدس سره.

٤. مراد امام خمینی - قدس سره القدوسی - است.

مشهود او موجود او ظاهر او غیره من الاسماء والصفات. وبهذا جمعنا بین القول باصالة الوجود ومجمولية الماهية و بین قول العرفاء الشامخين القائلين بأن الماهية مجعولة و بین قول الحكماء العظام: إن الماهية اعتبارية والوجود مجعول<sup>۱</sup>. هذا ما حققه بعض الاكابر ادام الله تعالى ظله الظلیل علی رؤوس المسلمين.

ولكن للتأمل فيه مجال واسع، برای آن که اعیان ثابت و ماهیات امکانی بدون تجلی وجود و ظهور وجود منبسط، اعدام و ابطالند، با اعتبار وجود هم بنا به مشرب عرفانی در خفا و ظلمت صرفند، «العالم غیب لم يظهر قط» و الحق ظاهر ما غاب قط<sup>۲</sup>. اعیان ثابت به اعتبار آن که از لوازم اسما و صفاتند، مجعول نیستند و این که گفته شده است: وجود، ممکن نیست محکوم به حکمی شود و به ظهور و خفا اتصاف پیدا نماید، اصل حقیقت وجود است نه وجود منبسط که در همه اشیا سریان دارد و مقید به اطلاق است و همین حکم به این که وجود منبسط، وجود عام و مطلق و معنای حرفی است، احکامی است که مرتب می شود بر وجود به اعتبار ظهور و سریان در غیر، قائل، بین مرتبه ذات و اصل حقیقت وجود و وجود مطلق ساری در جمیع ذرات خلط کرده است. احدی از عرفا قائل به مجعولیت ماهیت نیست و تجلی و ظهور و تشان که عبارة أخرای مجعولیت است، شأن وجود می باشد و اعیان ثابت به اعتباری وجودات خاص علمی اند و به اعتبار مفهوم بوی وجود و ظهور هم، به مشام آنها نرسیده است و نخواهد رسید، «الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ولم تشم»<sup>۳</sup>. چنین حقیقتی صلاحیت از برای ظهور و مجعولیت ندارد، یا باید جاعلیت و مجعولیت را «مطلقا» چه در وجود و چه در ماهیات نفی کرد و یا آن که تجلی و ظهور اصل وجود را به اعتبار سریان، همان مجعولیت دانست، کما هو الحق عند المحققین من الحكماء و المتألهین من العرفاء. قدس الله اسرارهم.

۱. تعلیقات علی شرح «مصوص الحکم و مصباح الأنس لسینا الإمام الخميني - قدس سره»، حصص ۲۸۷-۲۸۸ و ر. ک: «مصباح الأنس»، چاپ جدید، ص ۱۹۴، تعلیقا امام خمینی - قدس سره.

۲. کلام ابن عربی - قدس سره - است و مضمونش مورد اتفاق عرفاست، مصادرش در صفحه ۱۲۶ کتاب حاضر گذشت.

بالنفس الرحماني اقتباساً من قوله تعالى: ﴿وَرَحِمْنِي وَسِعَتْ كُلُّ شَيْءٍ﴾ [١]. وهو الصادر الأوّل في الممكنات عن العلة الأولى بالحقيقة ويسمونه بالحقّ المخلوق به وهو أصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين فهي في كلّ بحبه .

هذا الكلام من المصنف - أي ما يتكلّم به هنا - عرشي رفيع دقيق قلّ مَنْ يهتدي به ، وشرط الاهتداء لا يتحقّق إلا لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد [٢] ، فلهذا أمر ، وقال : «اعلم» واسمع «أنّ للوجودات مراتب ثلاثاً» وهذا تقسيم ثلاثي ، وكلّ ما زاد على هذا يندرج فيه لأمر مزيد على ثلاث .

أدناها الموجود بالغير ؛ وهذا ممكن وله وجود زائد على ذاته ؛ لأنّه زوج تركيبى وموجده غير ماهيته ومع قطع النظر عن موجده أمكن وجوده وعدمه أي كلاهما بالنظر إلى ذاته متساويان وهذا حال الماهيات الممكنة .

أوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره أي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاءً يستحيل معه انفكاك الوجود عنه . وهذا على مذهب المتكلّمين حال واجب الوجود تعالى الله عن ذلك .

وأعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه ليس له ماهية . وهي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثابتة .

وقول المصنف : «الأولى الوجود الذي لا يتعلق بغيره» أي لا يتعلق تعلّقاً افتقارياً ، وهذا هو المتبادر من التعلق وهذا لا ينافي كونه قيّوماً ومرتبّطاً ارتباطاً قوامياً ومتعلّقاً للأشياء والأشياء متعلّقة به ومفتقرة له ، وهو يكون مبدأ الكلّ .  
«الثانية الوجود المتعلق بغيره» أي الموجودات العالمة ذوات الماهية ، لها

[١] الأعراف (٧) : ١٥٦ .

[٢] اقتباس من الآية ٣٧ من سورة ق (٥٠) .

اعتباران ونظران: نظر إجمالي، وبهذا النظر موجود بإيجاد المبدأ وبانبساط نوره، ونظر تفصيلي؛ لأنها من الممكنات ووجودها زائد على ماهياتها. وفيها جهتان: جهة إلى الرب وبهذا النظر متحقق موجود. وجهة إلى النفس وبهذا النظر وفرض سلبه عن جهة الرب وعدم اعتباره عن وجهه إلى الرب معدوم، أو لا موجود ولا معدوم.

«والثالثة الوجود المنبسط» إذا كان المنبسط بمعنى ذي الانبساط، فكان شموله بما هو منبسط أي شمول أنبساطه وشأنه ونوره، وإن كان [١] بمعنى نفس الانبساط - وهذا أظهر - كان شموله كشمول الضوء في الأشياء المحسوسة به و«ليس كشمول الطبائع الكلية»؛ لأن هذا شمول المفهوم وهو ناشئ من القصور والضعف ومحتاج في التحصل إلى ما يشمل عليه وذلك شمول الوجود وهو على عكس هذا؛ لأن قوامه بالمبدأ، وبذات المنبسط وبهذا الانبساط والشمول يتحصل الخلائق وهو الصادر الأول ليس بينه وبين المبدأ [٢] مرتبطة وواسطة، «ويسمونه بالحق المخلوق به» أي بالحق الإضافي الذي هو مخلوق المبدأ بلا واسطة، والأشياء كلها مخلوق به، وهو فيض ونور «ما في السماوات» أي ظاهر ومظهر، وبه يظهر عالم الخلق عن خالق الكل، كل على حسب استعدادده ونحو قبول مادته على وجه معلوم عند الله وفي الموازنة الاصاله للمعلوم والله الحجة البالغة إذا أطلق الوجود المطلق على الحق الواجب، يكون المراد الوجود بالمعنى الأول، والإطلاق هنا سلب القيود مطلقاً حتى الإطلاق لاهذا المعنى الأخير أي الوجود المنبسط وإلا يلزم المفاسد كما لا يخفى» وقد يطلق الوجود المطلق كثيراً على الوجود

[١] وإذا كان د.ط.

[٢] العلة. خ.ل.

المنبسط، ولذا وقع الاشتباه ووقع ما وقع من الضلالات والعقائد الفاسدة. والإطلاق هنا قيد بمعنى الشمول وبهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الواجب، بل هو فعله الساري في جميع ما في السماوات والأرض في كل بحسبه.

«حتى أنه يكون في العقل عقلاً وفي النفس نفساً وفي الطبع طبعاً، وفي الجسم جسماً» [۱] وفي الجوهر جوهرأ وفي المعرض عرضاً، ونسبته إليه تعالى

[۱] حقيقت وجود من حيث هو هو، به حسب نفس ذات، از هر قیدی حتی از قید اطلاق مطلق و عاری است، ولی به اعتبار ظهور در غیر و پیدایش حکم سوائت و تجلی فعلی به صورت وجود منبسط و فیض مقدس، تعین پیدا می نماید به تعین ممکنات، چون هر مطلقاً مقوم مفید است و هیچ مقیدی خالی از مطلق نیست. معیت اصل وجود با معینات معیت قیومی است. از طرفی هیچ مقیدی خالی از مطلق نیست، لكل مقید وجه إلى الإطلاق، لذا عارف کامل صدرالدین قونوی - قدس سره - در نصوص (آخر کتاب تهفید القواعد، چاپ سنگی، تهران، ص ۱۹۹) گفته است: «اعلم أنه ليس في الوجود موجود يوصف بالإطلاق إلا وله وجه إلى التقييد ولو من حيث تعينه في تعقل متعقلٍ ما» او متعلّین؛ وكذلك ليس في الوجود موجود محكوم عليه بالتقييد، إلا وله وجه إلى الإطلاق ولكن لا يعرف ذلك إلا من عرف الأشياء معرفة تامة بعد معرفة الحق ومعرفة كل ما يعرف، ومن لم يشهد هذا المشهد ذوقاً، لم يتحقق بمعرفة الحق والخلق». لذا وجود منبسط که فعل سریانی حق است، با وحدت اطلاق ذات با هر مقیدی موجود است و وجودش با مقیدات در وحدت ذاتش قادح نمی باشد، به همین جهت است که گفته اند: «حق منزّه به حسب ذات به اعتبار سریان فعلی عین هر شیء است» و از این اتحاد کمال اهل تحقیق به اتحاد شیء و فیء یا حقیقت و رقیقت تعبیر نموده اند، اتحاد او با ممکنات و اتصاف او به صفات امکانی به اعتبار ظهور و سریان فعلی است و به اعتبار اطلاق و مقام غنای عن العالمین متمیز از اشیاست. معرفت الامر بین الامرین که از مصدر عصمت و طهارت صادر شده است<sup>۱</sup>، توقف بر فهم این

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰، باب الجبر والقدر والامر بین الامرین، ح ۱۱۳؛ التوحید، ص ۳۶۲، باب نفی الجبر والتفویض، ح ۸؛ صیون أخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۲۴، الباب ۱۱، ح ۱۷.

کنسبه النور المحسوس والضوء المنبثّ على اجرام السماوات والارض إلى الشمس، وهو غير الوجود الإثباتي الرباطي الذي كسائر المعقولات الكلية والمفهومات العقلية، لا يتعلق

مسأله دارد. آیات و روایات ظاهر و نص در تنزیه، ناظر به حاق مقام اطلاق و صرافت وجود حق و آیات و روایات دال بر تشبیه، اشاره خفیه ای به مقام ظهور فعلی و سریان و تجلی حق در ممکنات می باشد.

صدر الدین قونوی در نصوص در فرق بین کمال ذاتی و اسمائی حق گفته است: «ولا شك أن كلّ تعین يتمثل للحق هو اسم له؛ فإنّ الاسماء ليست عند المحقق إلا تعینات الحق فإذن كل کمال یوصف به الحق یصدق علیه أنّه کمال اسمائی من هذا الوجه، وأمّا من حیث إن انتشاء الحق من حضرة وحدته، هو من مقتضى ذاته فإنّ جمیع الکمالات التي یوصف بها هي کمالات ذاتیه.

وإذا تقرر هذا فنقول: من كان له هذا الکمال لذاته من ذاته، فإنّه لا ینقص بالعوارض واللوازم الخارجیه فی بعض المراتب بمعنى أنّه لا یقبح فی کماله ولا جائز أن یتوهّم فی کماله نقص ایضاً بحيث یتکمل بها، بل قد یظهر بالعوارض واللوازم فی بعض المراتب وصف اکملیه ومن جملة ما معرفه أنّ هذا شأنه»<sup>۱</sup>.

اتصاف حق به صفات ممکنات و ظهور نور او در جمیع مراتب موجودات امکانی و اضافه اوصاف امکانی به آن حقیقت مقدس، به اعتباری بر کمال وسعه فعل او که از کمال و اطلاق ذاتی او حکایت می نماید دلالت دارد، لآنکه احاط کل شیء علماً و قدرة و کمالاً و لا یشتدّ عن حیطة وجوده شیء من الاشیاء. اگر کمالی از کمالات فرض شود که حق تعالی آن را به نحو اعلا و اتم واجد نباشد، باید دانش از جهت وجدان و فقدان مرکب باشد. کمالات امکانی به اعتبار ثبوت و نفی، بر کمالات ذاتی حق دلالت می نماید، از جهت ثبوت به اعتبار کمال بماهو کمال، دلیل بر سعه وجود و احاطه قدرت و اراده و علم او و از جهت نفی - به اعتبار محدودیت کمالات امکانی - دلیل بر تنزه ذات و تقدس صفات او می باشند. و بالجملة این اوصاف به طور مطلق برای او ثابت نیستند و به نحو اطلاق نفی نمی شوند.

۱. النصوص ضمیمه تمهید القواعد، چاپ سنگی، صص ۱۹۹-۲۰۰.

بها جعل وتأثير ، ولها أيضاً كالمعقولات المتأصلة وجود لكن وجودها نفس حصولها في الدهن ، وكذلك الحكم في مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن واللامجول بلانفرق بين هذه المفهومات وغيرها في كونها ليست إلا حكايات وعنوانات لأُمور ، إلا أنَّ بعضها عنوان لحقيقة موجودة وبعضها لأُمور باطلة الذوات .<sup>١</sup>

لأنَّ فعله الساري يتعيَّن في كلِّ شيء بتعيُّنه ويظهر بحسبه ويتعين العقل ، كان عقلاً وبتعين النفس نفساً وهكذا في جميع الأشياء الساري فيها يتخصَّص بها ويسمَّى باسم خاص في كلِّ مرتبة وحفظه واجب . وهذا مراد من يقول : إنَّ أسماء الله توقيفي موقوف على الإذن من الشارع . ونسبة الوجود المنبسط بما هو منبسط إلى الواجب تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء القائم بالشمس المنبث على أجرام السماوات والأرض إلى الشمس مع الفرق بوجه ، بل بوجوه وهذا الوجود الساري أمر متحقق في الخارج ليس هو الوجود الانتسابي

هذا باب يفتح منه الابواب ومنها أنَّ من عرف ، عرف سرَّ الآيات والاعجاز التي تُوهم التشبيه ولم يقع في ورطة التاويل ، چون این اوصاف به اعتبار ظهور فعلی و تجلی انبساطی ثابتند «ولافي ورطة التشبيه» ، برای آن که حق اول ، به اعتبار غیب ذات منزّه از جميع اوصاف امکانی است ، بلکه به اعتبار غیب وجود و احديت ذاتی ، از جميع مفاهيم و اوصاف عاری است که «کمال التوحيد نفی الصفات عنه» .<sup>١</sup>

برای بحث تفصیلی این مطلب ر. ک. : نصوص شیخ صدرالدین قونوی با تعلیقات آقا میرزاهاشم رشتی ، چاپ تهران ، آخر کتاب تمهید القواعد ، ابن ترکه ، ص ۲۰۰ و مصباح الأنس ، صدرالدین قونوی و تمهید القواعد ، ابن ترکه و الهیات کتاب اسفار ، ج ۶ ، ص ۳۶۹ : «في شمول إرادته لجميع الأفعال و ص ۳۷۶ : «فإنَّه سبحانه عالٍ في دنوّه ، دان في علوّه ، واسع برحمته كلِّ شيء ، ما يخلو من ذاته شيء من الذوات ، ولامن فعله شيء من الأفعال» .

١. از فرمایشات حضرت امیرالمؤمنین (ع) است . ر. ک. : التوحيد ، ص ۵۷ ، باب التوحيد ونفي التشبيه ، ح ۱۴ .

الإثباتی المصدري الذي كان رابطة لايتعلق به جعل وتأثير بالذات كسائر المفهومات العقلية والمعقولات الثانية لها وجود كالمعقولات الأول المتأصلة، لكن وجود المفهومات العقلية ليس إلا الحصول في الذهن وليس لها ما يازاء موجود في الخارج، بل عارضيتها واتصاف المعروض بها في الذهن ومعروض المعقولات المتأصلة كان موجوداً ومتصفاً بها في الخارج. والاشتراك بينهما في الوجود مطلقاً، وكذلك الحكم في المفهوم والعدم واللاشيء؛ لأن هذه مفاهيم كلية والكلّي ما هو تصوره ووجوده في الذهن غير مانع عن المطابقة والاشتراك ولا يخلو عن الوجود بوجه، بل المفهوم من حيث هو مفهوم أي مفهوم كان ليس مصداقاً بالذات، بل المصداق بالذات لكل شيء هو الوجود، بل المفهومات هي العنوانات لأُمور بعضها حكايات لأُمور متأصلة كالإنسان والحيوان وبعضها لأُمور باطلة الذوات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واللاشيء، ليس لها مصداق في الخارج.

«وسادسها: أنه لو تحققت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات، لزم أن يكون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف [ ١ ] واقعة تحت جنسه، واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم،

[ ١ ] اگر جاعلیت و مجعولیت بین ماهیات باشد، لازم می آید که جمیع ماهیات تحت مقوله جنس مضاف واقع شوند و چون وقوع ماهیات تحت جنس مضاف باطل است، ملزوم آن هم که اصالت ماهیت باشد، باطل است.

بیان ملازمه آن است که قبلاً ثابت کردیم و گفتیم باید حیثیت ذات معلول و مجعول مرتبط به جاعل باشد و ارتباط به جاعل، در مرتبه و مقام ذات آن، ملحوظ و مقرر شده باشد. گفته نشود که این لازم بنابر اصالت وجود هم محقق است، چون مجعولیت در وجود زاید بر ذات وجود نیست و در تخوم و مرتبه ذاتش ارتباط به غیر، موجود و محقق است. لازم می آید از تعقل وجود او تعقل غیرش که علت باشد و هر چه که از تعقل او تعقل چیز دیگر لازم آید، دارای اضافه و از مقوله مضاف است.

اما بيان الملازمة فلما سبقت الإشارة إليه من لزوم التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو المجمعول بالذات وما هو الجاعل بالذات .

ما می گوئیم مقوله مضاف و همین طور سایر مقولات از اقسام ماهیاتند، اجناس عالی که مقولات نام دارند و هر چه که دارای حد نوعی می باشد، مرکب از جنس و فصل است و گفتیم که وجود نه جنس دارد و نه فصل و نه کلی است و نه جزئی و نه متخصص به خصوصیت زاید بر ذاتش می باشد، پس وجود، تحت مقوله ای از مقولات واقع نمی شود مگر به تبع ماهیات . در جای خود ثابت است که باری تعالی اگر چه مبدأ جمیع اشیا است و جمیع اشیا به او استناد داده می شود، معذک از مقوله مضاف نمی باشد . «بزرگتر است خداوند از این که از برای او مجانس یا معاتل یا مشابه یا مناسب بوده باشد». علامه شیخ محمد حسین کمپانی اصفهانی در تحفه الحکیم، ص ۶۸ فرموده اند:

ولیس من مقولة المضاف كل مقولة لدي الانصاف

خلاصه کلام آن که چون مجمول بالذات باید مرتبه وجود و تحصیل او بعینه مرتبه انتساب و ارتباط او به علت بلکه باید عین الربط به علت باشد؛ و ممکن نیست که معلول در مرتبه ای از مراتب وجود، به علت فیاضه مرتبط نباشد؛ اگر معلول در مرتبه ای ولو به حسب تقرّر علمی و عقلی به علت مرتبط نباشد، لازم می آید که در آن مرتبه از علت استغنا داشته باشد و گفته اند: ممکن الوجود بالذات ممکن الوجود من جمیع الجهات والحیثیات است و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و استغناى معلول از علت در مرتبه ای، موجب استقلال معلول است و استقلال در وجود از خواص حق تعالی می باشد و پس؛ اگر ماهیت مجمول باشد، باید مرتبه ذات او متقوم به علت باشد و از لحاظ او لحاظ علت لازم بیاید و معقول نشود مگر به اضافه به علت . بعبارة آخری اگر ماهیت به حسب نفس ذات، جاعل و مجمول باشد و جاعل و مجمول دو ماهیت باشند، لازم می آید دخول این دو ماهیت تحت جنس مضاف، ولی در وجود، این سخن جاری نباشد، چون وجود تحت مقوله ای از مقولات واقع نمی شود و عین الربط به علت است، و اگر کسی به علم شهودی، وجود امکانی را مشاهده کند، او را مرتبط به علت می بیند، بلکه اول علت را دیده و معلول را از رؤیت علت مشاهده می نماید . اگر کسی بگوید که ماهیت دو لحاظ

«لو تحققت الجاعلیّة والمجعولیّة بالذات بین الماهیات» أي لو كانت الماهیة بنفس ذاتها جاعلة أي كانت حیثیّة ذاتها حیثیّة الجاعلیّة وكذا لو كانت بنفس ذاتها مجعولة كانت حیثیة ذات الماهیة المجعولة عین حیثیة المجعولیّة وإذا كان الذاتان أي ذات الجاعل وذات المجمعول عین الحیثیتین، فدخلولهما تحت جنس المضاف ظاهر بین وهذا إذا كان المراد من الجاعل بالذات أي نفس الذات مع قطع النظر عمّا سواها كانت جاعلة لاریب فیہ. وأمّا إذا كان المراد - كما قال الشیخ [۱] - من المجمعول بالذات ما هو مجعول بغير واسطه مجعول آخر لا أن يكون الجعل واسطه، فإذا يكون الارتباط بین الجعل والمجمعول لابینه و بین الجاعل ولا یتحقق الجاعلیّة بدون مبدأ الاثر و غیر الذات و علی بیان المصنف أن المؤثر هنا ثابت المنال لمبدأ الاثر، لا يكون لسوی الذات المؤثر مدخل فی تميم الجاعلیّة فعلى هذا كانت حیثیة الذات حیثیّة المؤثریّة. ومبنى ما قيل فی التجريد: «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» [۲]، هو هذا. ولا یرد علیه ما قال الشارح الجدید [۳]، وما قيل فی هذا نظیر تشبیه بوجه سدید، لما فی التجريد والشرح الجدید، وحقیقة الکلام، وحقیقة ما فی المقام، حاصلة لمن

---

دارد: یکی لحاظ نفس ذات آن «من حیث می می» که به این اعتبار با هیچ چیز ارتباط ندارد، نه ارتباط در ذاتش مأخوذه است نه عدم ارتباط و لحاظ دوم، لحاظ ماهیت مجعول است، و ماهیت به این لحاظ، عین الربط به علت است، همان طوری که شما در وجودات گفتید. جواب می دهیم که مراد از مقوله مضاف هم همین است و اضافه از شؤون ماهیات موجود می باشد نه ماهیت «من حیث می می».

[۱] راجع «شرح المشاعر الصدريّة»، ص ۱۴۴.

[۲] «الوجود فیہ هكذا: «ومع وحدته - أي وحدة الفاعل - يتحد المعلوم». راجع «تجريد الاعتقاد»، ص ۱۳۴.

[۳] «شرح تجريد المقائد» صص ۱۱۷-۱۱۹.

تدبر التدبر التام» أو ألقى السمع وهو شهيد» [١].

«لا يقال: هذا مشترك الوجود على المذهبين؛ لأن المجعول إذا كان نفس وجود المعلول لصفة زائدة عليه لكان في ذاته مرتبطاً بغيره، فيلزم من تعقله تعقل غيره أي فاعله، وكل ما لا يمكن تعقله إلا مع تعقل غيره، فهو من مقولة المضاف؛ لأننا نقول: مقولة المضاف وكذا غيره من المقولات التسع إنما هي من أقسام الماهيات دون الوجودات، فالاجناس العالية هي المسماة بالمقولات فكل ما له حد، نوعي، له فصل وجنس، فهو لا محالة يجب أن يكون واقعاً تحت إحدى المقولات العشر المشهورة.»

«لا يقال هذا» أي لزوم خلاف الواقع مشترك بين القول بمجعلية الماهية والقول بأن الوجود مجعول؛ لأن ما قلت في قولهم: إنه على هذا يصير حيثية ذات الماهية حيثية الجاعلية والمجعلية، فصارت الماهية من مقولة المضاف وهو خلاف الواقع كذا نقول: إذا كان الوجود نفسه مجعولاً بالذات كانت حيثية ذاته حيثية المجعولية، فكان الوجود من مقولة المضاف وهو خلاف الواقع.

لأننا نقول: ليس كذلك؛ لأن المقولات من سنخ الماهيات ويقال في تعريفها: ماهية كذا، أي مقولة كانت؛ لأن المقسم معتبر في الأقسام، والوجود خارج عن المقسم، ولا يصدق عليه المضاف ولا غيره وإلا لكان له جنس وحصل خلاف ما ثبت كما قال:

«وأما الوجود فقد ثبت أنه لا جنس له ولا فصل له وليس هو بكلي ولا جزئي متخصص بخصوصية زائدة على ذاته، فإن لم يقع الوجود تحت شيء من المقولات بالذات إلا من جهة الماهية فيما له ماهية ومن هاهنا تحقق أن الباري تعالى - وإن كان مبدا كل شيء وإليه يستند كل شيء - ليس من مقولة المضاف تعالى عن أن يكون له مائل أو مجانس أو مشابه أو مناسب، علواً كبيراً.»

[١] اقتباس من الآية ٣٧ من سورة ق (٥٠).

إذا كان للوجود جنس والجنس من مقولة الماهية، كانت الماهية سابقة على الوجود، و[يترتب] عليه المفاصد المقررة، ويتشخص بتشخص زائد وهو فاسد، فلا يتصف بما هو صفة الماهية بالذات إلا من جهة الماهية بالعرض.

ومن هذا الجواب تحقق جواب عن سؤال وقع من مسامحة حال مبدئية الواجب وقيوميته لما سوى بأن قيومية الواجب ومبدئيته إمّا لذاته، فيلزم أن يكون من مقولة المضاف، وإمّا أن يكون لامر زائد، فيلزم أن يكون في مرتبة الذات فاقدًا لهذه الصفات.

وجوابه: أن مبدئية الواجب بحسب الذات، والمقولات هي الماهيات والواجب صرف الوجود ومحض الخيرية خارج عن المقولات كلّها إضافة وغيرها.

قال الشيخ (قده): «قول المصنف: [فقد] [١]» ثبت أنه لا جنس له [ولا فصل له] [٢] إلخ» لم يثبت ذلك، [وعلم] [٣] أن بعض الأشياء داخلة تحت أجناسها وأنواعها وأن الأشياء الداخلة والمدخولة فيها وجودات؛ لأنها بنفسها هي المفاضة من فعل الله تعالى ولم يقض من فعل الله إلا الوجودات [٤] [٥].  
أقول: نعم، المفاض بالذات هو الوجودات ومرتبطة بالماهيات ويتنزع

[١] أثبتناه من المصدر.

[٢] أثبتناه من المصدر.

[٣] في المصدر بدل ما بين المعقوفين: «وإنما ثبت أنه لم يقض من فعل الله تعالى إلا الوجود خاصة، وأنه ليس شيء غير الوجود، لا خارجاً ولا ذهنًا؛ إذ لا يقابله إلا النفي، وأنه قد علم أن الأجناس والفصول والأنواع مخلوقة بفعله وأنه موجودة في الخارج بذواتها وفي الأذهان باظلتها وأشياءها».

[٤] في المصدر: «وجودات».

[٥] «شرح المشاعر الصلوية» ص ١٤٥.

منه المفاهيم العقلية والمعاني الكلية الذاتيات، وتنقسم إلى الجنس والفصل والنوع والعرضيات، وتنقسم إلى العرض العام والعرض الخاص وهذه انواع للماهية الكلية والمفهوم الكلي، ويصدق على الماهية بالذات، ويدخل المفهوم. والماهية في تحتها بالحقيقة وبالذات، والوجود المرتبط بالماهية بالعرض.

وقال الشيخ [١]: «قول المصنف: «ولا جزئي متخصص بخصوصية زائدة على ذاته» يفهم منه أن الوجودات تتخصص بخصوصيات غير زائدة [كما ذكر] [٢] سابقاً أنه يتخصص في مراتبه ومنازله بشؤونه الذاتية [وأن] [٣] غير الوجود ليس بشيء [تأ] يتخصص بخصوصية زائدة [٤] وهذا الزائد إن كان وجوداً كان شيئاً يخصّص الاشياء؛ لأنّ غير الوجود ليس بشيء. وإن كان [غير وجود] [٥]، فليس الشيء وما يتخصص به الوجود من شؤونه الذاتية هي «هو» أو غيره؟ فإن كانت «هو» فلم قيل بشؤونه، ولم يقل بذاته؟ ولم كانت الشؤون كثيرة وهو واحد؟ وإن كانت غيره فهي زائدة على ذاته فهو كغيره». [٦]

اقول: قول المصنف: «إنه يتخصص في مراتبه ومنازله بشؤونه الذاتية» النزول هنا ليس خروج شيء من مرتبة إلى مرتبة وانتقال من مكان إلى مكان، بل النزول بطريق الفيض، وكلّما ينزل الفيض من مرتبة إلى مرتبة لا يتغير

[١] والمراد من الشيخ هو الشيخ الاحسائي المبدأ للفتن في الشيعة وهو الذي شرح المشاعر.

[٢] في المصدر بدل ما بين المعقوفين: «على أنها ذكرنا».

[٣] في المصدر بدل ما بين المعقوفين: «وغيره إنما يتخصص بخصوصية زائدة على ذاته، وهذه عبارات مخطوطة لا يمكن إصلاحها لكثرة ما فيها من الاختلافات؛ فإن».

[٤] في المصدر بدل ما بين المعقوفين: «فما هذا التخصص بزائد على ذاته».

[٥] في المصدر: «ليس وجوداً».

[٦] «شرح المشاعر الصدرية» ص ١٤٦.

مرتبته السابقة اصلاً، بل باق بحاله وكذلك في الصعود وإن كان بينهما فرق بوجه والنزول بهذا النحو وكثرة الشؤون بهذا الوجه لا ينافي وحدة الذات، وشأن الشيء ووجه الشيء هو الشيء بوجه، فلا يكون بينهما مغايرة، وغير الوجود أعني الماهية ليس بشيء إذا لم تكن مرتبطة بالوجود ومتقررة به، وكل ما قال الشيخ مبني على قراره واصله، فتدبر.

وقال الشيخ:

قد: «ذكر المصنف [في قوله] [١] قبل هذا: «إن كل موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته، وإن كان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته، فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا فعل فعله». ونريد [٢] بالفعل المفعول، فيلزم من هذا أن فعله الذي هو الوجودات لا يكون [٣] لها ماهيات لمشابهتها بفاعلها [٤] أو يكون له ماهية و [٥] يحكم هذه القاعدة يلزم [على] [٦] الوجود الواجب ما يلزم الوجود الحادث؛ لأنه [٧] من منسخه عنده [فيلزم دخوله] [٨] تحت مقولة المضاف من جهة الماهية [٩] أو عدم ذلك في الحادث [١٠].»

أقول ما قال المصنف «فعله مثل طبيعته وإن كان ناقصاً»، يقتضي أن يكون

[١] أضفناه من المصدر.

[٢] في المصدر: «يريد».

[٣] في المصدر: «لا تكون».

[٤] في المصدر: «بفاعلها».

[٥] في المصدر: «على الفرضين».

[٦] ما بين المعقوفين لم يرد في المصدر.

[٧] في المصدر: «لأنه عنده».

[٨] في المصدر بدل ما بين المعقوفين: «منه الدخول».

[٩] في المصدر: «ماهية».

[١٠] نفس المصدر.

للفعل حدّ وتعيّن؛ لأنّ النزول لازمه نقصان والتعيّن، والشيء النازل بما هو ناقص ومتعيّن، له ماهية وزوج تركيبى مع أنّ فعل البسيط بسيط؛ لأنّ الفعل بالذات والفيض النازل هو الوجود والماهية والتحدّد والتعيّن لازم له ليس اثرأ وفعلأ بالذات وليس للفاعل حدّ وماهية؛ لأنّه ليس له نزول وقصور، فلا يدخل تحت مقولة المضاف من جهة الماهية ويدخل الحادث تحته من جهة الماهية؛ لنزوله وتحدّده؛ لأنّ النقصان والتحدّد لازم للنزول وهو جهة النفس والذات فى الممكن، وما هو اثر وفعل بالذات وجهة الربّ هو الوجود، والماهية ليست مجعولة بالذات ولا يصدر عن البسيط بالذات إلا البسيط، والمثابة بمقتضى القاعدة متحقّقة على ما ذكرنا، فتذكّر.

قال الشيخ: «فنقول للمصنف يلزمك إمّا أن تقول [بأن] [١] ذات البارى تعالى لا يكون [٢] مبدأ لشيء [كما تقول] [٣] وإمّا [المبدأ هو] [٤] فعله [٥] أو تقول بدخوله تحت جنس [مقولة] [٦] المضاف» [٧].

اقول: قد علمت دخول الماهية فى الاشياء الممكنة من جهة النزول والقصور بطريق اللزوم بالقصد الثانى، وما صدر عن البسيط بالذات هو البسيط وهو الوجود، فلا يدخل ماهية وراء الوجود فى المبدأ ولا يدخل تحت الماهية، سواء كان مضافاً أو غيره. والمماثلة كانت هنا بوجه. ولا يجوز أن يكون له

[١] اضفناه من المصدر.

[٢] فى المصدر: «لا تكون».

[٣] فى المصدر بدل ما بين المعقوفين: «ولا ينسب إليه أمر كما نقوله».

[٤] فى المصدر بدل ما بين المعقوفين: «مبدأ الاشياء».

[٥] فى المصدر بعد كلمة «فعله» هكذا: «والى فعله وحكمه ترجع الأمور».

[٦] اضفناه من المصدر.

[٧] «شرح المشاعر الصدىة» ص ١٤٦.

مائل من کلّ وجه، ولا يقول به عاقل كيف العاقل العالم.

«وسابها: ان يلزم على مذهبه ان يكون معنى الذاتى كالجوهر مشككاً متفاوتاً بالاقدمية، والتالى باطل عندنا وعندهم جميعاً فكذا المقدم؛ لانّ بعض افراد الجوهر علة لبعض آخر كما في علة الجواهر المفارقة للأجسام وعلة المادة والصورة للجسم المركب منهما، والعلة في ذاتها اقدم من المعلول.»

وهذا شاهد على من لم يقل بالتشكيك في الذاتى وهو باطل عنده بما مرّ ولا يحتاج في هذا الحكم إلى دليل ان لا علة بين الماهيات وإلا كان هذا مشتملاً على الدور كما لا يخفى.

وشيخ الإشراق قال بالتشكيك ومجوعية الماهية [١] و[٢]. لانّ القول

[١] راجع: المطارحات ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٠١؛

حكمة الإشراق ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٨٦.

[٢] مصنف علامه - أعلى الله مقامه - در اسفار گفته است: «ومن الغرائب أيضاً أن أكثر القائلين بالجامعة والمجوعية في الماهيات لم يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك، وبالغوا في مناقضة هذا الرأي، مع حكمهم باعتبارية الوجود، وقولهم صريحاً والتزاماً بتقدم ماهية العلة على ماهية المعلول؛ وقد غفلوا عن أنه إذا كانت العلة والمعلول كلاهما من أنواع الجوهر - كالعقل الفعال والهيولى مثلاً - يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول، وهم يتحاشون عن ذلك وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه وبه الشكوك إن شاء الله»<sup>١</sup> در كتاب جواهر و اعتراض اسفار گوید: «وَأَمَّا مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْوُجُودَ لَا حَقِيقَةَ لَهُ وَلَا صُورَةَ مِنْهُ فِي الْخَارِجِ فَلَا مُحَالَةَ يُلْزِمُهُ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْعِلَّةَ وَالْمَعْلُولَةَ، وَالتَّقَدُّمَ وَالتَّأَخَّرَ الذَّاتِيَّيْنِ، لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الْمَاهِيَّاتِ وَبِحَسَبِهَا، فَإِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ وَالْمَعْلُولُ جَوْهَرَيْنِ كَالْعَقْلِ وَالنَّفْسِ أَوْ كَالْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ وَمَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُمَا، فَلَا بُدَّ عَلَى مَذْهَبِهِ أَنَّ يَكُونُ الْمَاهِيَةُ الْجَوْهَرِيَّةُ فِي كَوْنِهَا مَاهِيَّةً جَوْهَرِيَّةً، عِلَّةً لِمَاهِيَةِ

بأن الماهية كانت علة لماهية أخرى بالذات يستلزم القول بالتشكيك وهو قائل بالجامعة والمجموعية بين الماهيات ويلزمه أيضاً، وبعضهم قال بالأوّل ولم يقل بالثاني لبطان الثاني عنده وعدم الالتفات بالملازمة.

وقال الشيخ: «و- القول بالتشكيك- هو المعروف من مذهب أهل الحق»

جوهرية أخرى كذلك؛ لأنّ هذا من ضروريات كون الوجود اعتبارياً؛ فإنّ الامر الاعتباري لا يكون فاعلاً، مؤثراً ولا مجموعاً منفعلاً<sup>۱</sup>

در تعلیقات بر شفا گفته است: «إنّما التقدّم والتأخّر والعلة والمعلولة فی اقسام الجوهر فی الوجود وبالجوهر. والعجب من بعض اجلّة المتأخّرين ومن يحدّوحدوه<sup>۲</sup> حيث ذهبوا إلى اعتبارية معنى الوجود وجعلوا المجموع والجاعل نفس الماهيات، ثم إنهم انكروا التشكيك بالتقدّم والتأخّر في الذاتيات، ويلزمهم التناقض في كون جوهر علة لجوهر آخر وهم لا يشعرون»<sup>۳</sup>.

حق با صدر المتألّهين است، قول به اعتباریت وجود با نفی تشکیک در ماهیت قولی باطل است. معلوم است این دلیل نقضی است برای کسانی که در ذاتیات، تشکیک قائل نیستند و اما شیخ الاشراف و جمع دیگر از اتباع رواقیون که تشکیک در افراد ماهیت و حقیقت واحد را قائلند، از این اشکال جواب خواهند داد. ر. ک: اسفار، ج ۱، مباحث جعل اختلاف انحای تشکیکی، ص ۴۳۱ به بعد؛ مبحث مثل افلاطونی و صور عقلی. <sup>۴</sup> ملاصدرا در نامه خود به میرداماد که قائل به اصالت ماهیت و تشکیک در وجود است، اشکالات فوق را به طور نسبتاً مفصل ذکر کرده است.<sup>۵</sup>

۱. همان، ج ۴، ص ۲۷۰.

۲. ملاجلال و جمع دیگری از متأخرین. ر. ک: الأسفار، ج ۱، ص ۳۹۸.

۳. تعلیقات صدر المتألّهین - قدّس سره - علی الهیات الشفاء، ص ۸۲.

۴. ر. ک: الأسفار، ج ۲، صص ۷۵-۷۶؛ «وکتبر من قواعد المتفهمین مبنیة علی تمجیز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة».

۵. ر. ک: شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۷۲ به بعد از ذکر اشکالی که در موارد مختلف از کتب خود آن را ذکر کرده گفته است: «اما مذهب جماعة من شیعة افلاطون والاقدمین القائلین بان الوجود اعتبار ذهني، فيتقدّم عندهم جوهر العلة في جوهرته علی جوهر المعلوم في جوهرته إلخ».

بل من مذهب أغلب العقلاء» [۱] وقال فيه كلاماً طويلاً وعند التأمل يُعلم أن ما قاله لا ينافي مذهب النافي؛ لأنه به بنى القول في حقائق الذاتيات، والمصدق بالذات لكل شيء عند المصنف هو الوجود.

وقال الشيخ في آخر كلامه: «فإن قلت: من أين خصصتهم [بتهاافت النظر دونك] [۲]؟ قلت: [لو كان النظر] [۳] بيني لنفسي وبين هؤلاء الأعلام، لما ساويت تراب أقدامهم ولكنني تمسكتُ بالمرءة الوثقى، وأقول بقول من اتققتُ «أناوهم» على صدقهم وهم استقلوا» [۴]

أقول: وما قال: «من مذهب أهل الحق» بحق الكلام وغير ما هو مرادهم باطل عند كل عاقل ولذا لا نسال ولا نردّد في كلامه وأفوض بمن رخص وعلم بالمراد قال:

«بل لأمعنى لهذا النحو من التقدم والتأخر إلا العلية والمعلولة، فإذا كانت العلة ماهية، فكان المعلوم ماهية كانت ماهية العلة بما هي هي متقدمة على ماهية المعلوم وهي في ذاتها متأخرة عن ماهية علتها وإذا كانتا جوهرين كانت جوهرية إحداهما بما هي جوهرية أسبق من جوهرية الأخرى كذلك، فيلزم التشكيك في معنى الذاتي وهذا باطل عند محصلي الحكماء، فإنهم قالوا لا أولية ولا أولوية لماهية جوهر على ماهية جوهر آخر في تجوهره ولا في كونه جوهر أياً محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسي، بل يتقدم عليه إما في الوجود كتقدم العقل على النفس أو في الزمان كتقدم الأب على الابن.»

[۱] شرح المشاعر الصدرية، ص ۱۴۷.

[۲] في المصدر بدل ما بين المعقوفين: «بنقص العقل وتهاافت النظر دونك، فلعل الأمر بالمكس».

[۳] في المصدر بدل ما بين المعقوفين: «لو كان ماقلته من هو نفسى لصدق عليّ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ [القصص (۲۸): ۵۰] ولكنني أقول: من اتقنت

أناوهم على صدقهم وعدم جواز جهلهم وخطاهم وغفلتهم فلذا افترقنا لو كان التنظير».

[۴] نفس المصدر.

والخلاف في الذاتي من نسخ المعاني، وأما حقيقة الذاتي ومصادقه بالذات، فليس الكلام هنا فيه، ومعلوم إذا كانت ماهية «مأ» علة لماهية «مأ» كانت ماهية العلة متقدمة عليها بالذات؛ لأن معنى التقدم بالذات بالمعنى الأخص هو تقدم بالعلية فكانت ماهية العلة بحسب ذاتها أولى وأقدم؛ لأن التأثير والتأثر بنفس الذات لافي أمر آخر وهذا باطل بالاتفاق وفي نفس الأمر عند المصنف، لكن لما حصر البطلان بأنه متفق عليه لما احتاج إلى بيان بطلان التالي؛ فذكر الدليل لإثبات الملازمة.

والحق أنه بعد التصور التام لا يكون في التصديق كلام. وقول المصنف: «فإنهم قالوا: لا أولية ولا أولوية» هذا القول منهم على الظاهر مبني على زعمهم أن لاتأثير ولاتأثر بين الماهيات فعلى ظاهر الاستدلال كلام، لكن المصنف قال: التشكيك باطل عندهم في معنى الذاتي، فملزومه - أعني العلية بين الماهيات - وجب أن يكون باطلاً.

قال الشيخ الأحسانى: «تقدم الفعل بمرجح أم بغير مرجح، وتردد فى الكلام وختم بأن المرجح من ذات المفعول أوله دخل، فثبت الأولوية والأولوية [١]»

أقول: الترتب ذاتي بينهما وهو يستدعي أن يفيض الفيض عليهما هكذا بحسبهما وهذا القدر لا يقتضي أن يكون ماهية الفعل بحسب نفس الماهية علة، بل ما يفيض عليها كان أقدم، والماهية باعتبار ارتباطها به كانت موصوفة بالعرض.

وثانها: أنه قد تقرر عندهم أن مطلب «ما» الشارحة غير مطلب «ما» الحقيقية؛ وليس الغيرية في مفهوم الجواب عنهما؛ لأنه «الحد» عند المحققين لا غيره إلا

عند الاضطراب فهذه المغايرة بين المطلبين ليست إلا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الأول، ولزم من ذلك أن لا يكون الوجود مجرد أمر انتزاعي عقلي، بل يكون أمراً حقيقياً وهو المطلوب.

قوله: «أن مطلب «ما» الشارحة غير مطلب «ما» الحقيقية»، لأن المقصود من ما الشارحة تحصيل مفهوم اللفظ وطلب شرح الاسم، ومن ما الحقيقة المطلوب فهم حقيقة المدلول [۱] وسنخالفه بحسب الواقع بعد السؤال

[۱] در جای خود مقرر شده است که مطلب مای شارحه غیر مطلب مای حقیقه است و این غیریت، در مفهوم جواب از سؤال مای شارحه و حقیقه اخذ نشده است، بلکه این مغایرت بین دو مطلب از جهت اعتبار وجود در مای حقیقه است، لازم می آید که وجود، مجرد امر انتزاعی نباشد، بلکه امر واقعی باشد.

توضیح این کلام آن است که ما بر دو قسم است: مای شارحه که مفهوم لفظ را شرح می دهد و مای حقیقه که از حقیقت شیء سؤال می شود. اولی را به لسان فرس «پاسخ پرسش نخستین» گفته اند. و سؤال در مطلب مای شارحه شرح لفظ است، مثل این که گفته می شود: ما العتقاء؟ «عتقاء چه چیز است؟»، جواب داده می شود «طائر».

ولی در مای حقیقه این طور نیست، سؤال می شود از حقیقت شیء، یعنی بعد از آن که سؤال از شرح معنای لفظ شد، گفته می شود آیا موجود است یا نه که این مطلب را مطلب «هل» می گویند. بعد از سؤال از وجود به نحو هل بسیط سؤال می شود آیا حقیقت آن شیء چه چیز است؟ فرق این سؤال به ما می فهماند که باید بین نفس ذات ماهیت و وجود خارجی فرق باشد و سؤال به مای حقیقه ناظر به خارج از حاق ذات ماهیت است، پس خارج از حاق ذات ماهیت مرحله اعتبار ماهیت است با وجود، پس سؤال به لحاظ وجود توأم با ماهیت است.

این برهان مصادره به مطلوب است. قائل به اصالت ماهیت جواب می دهد، ماهیت دو مرحله دارد: ماهیت من حیث هی و ماهیت مجعول، مای حقیقه راجع است به سؤال از ماهیت مجعول که منشأ ترتب اثر و منشأ انتزاع وجود مصدری می باشد، این فرق از انتساب به جاعل و حیثیت مکسب از جاعل پیدا شده است.

عن الوجود بهل البسيطة والعلم بوجوده، وليست المغايرة من محض مفهوم الجواب عنهما، لأن الجواب من حيث المفهوم عن كلا المطالبين هو الحدّ إلا نادراً. وإذا كان الوجود أمراً اعتبارياً لا يتحقّق لهذا المقرّر مراً ولم يكن لهذا التفصيل من «ما» و «هل» فائدة التام والتمام، بل لا حاصل لهذا الكلام. وأما إذا كان الوجود أمراً عينياً متحصّلاً خارجاً كان فائدة هذا المقرّر ظاهراً؛ لأن المعنى بدون ملاحظة الوجود هو الماهية وهو المطلوب من «ما» الشارحة والمعنى والمفهوم بملاحظة الوجود هو الحقيقية وهذا الاعتبار كان بعد العلم بوجوده الذي حصل من السؤال بهل البسيطة وهذا هو مطلوب «ما» الحقيقية وبعد العلم بوجود الشيء وتحصله يُبحث عن عوارض الذاتيّة بهل المركبة في كلّ علم هو موضوعه.

قال الشيخ: «إنّه أراد بهذا الاستدلال إثبات أن الوجود مجعول بالذات والماهية بالتيق، وهذا لا يفيد شيئاً من ذلك، وإنّما يفيد كونه متحقّقاً في الخارج [وهو غير المدعى] [١] فقله: «وهو المطلوب»، غير المطلوب» [٢].

أقول: إذا ثبت عند المصنف أن أثر الجاعل والمجعول بالذات وبالحقيقة كان أمراً واقعياً عينياً، ولا يجوز أن يكون الوجود والماهية كلاهما أمراً عينياً بالحقيقة

أگر جواب دھیم کہ حیثیت مکسب، سنخ ماہیت یا وجود یا عدم است. همان طوری کہ قبلاً ذکر شد، این دلیل برمی گردد بہ دلیل سابق. این بود تحریر دلایلی کہ می توان برای اصالت وجود از راه جعل اقامہ نمود.

هذه خلاصة ما ذكره المصنف العلامة - قدس سره - في إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية من ناحية الجعل وقد فرغت من تحرير هذه الحواشي ٨ شهر ذي الحجة الحرام ١٣٨٢ من الهجرة النبوية ﷺ.

[١] اضعفاه من المصدر.

[٢] شرح المشاعر الصدرية، ص ١٤٩.

و مجعولاً بالذات، فإذا تحقق أن الوجود متحقق في الخارج [۱]، تحقق أن الوجود هو المجعول لا غيره وهو المطلوب.

[۱] یکی از محشین<sup>۱</sup> مشاعر گمان کرده است نزاع بین قائلان به اصالت وجود و اصالت ماهیت لفظی است، لذا گفته است: چون قول به اعتباریت وجود و اصالت و مجعولیت ماهیت قول سخیف و رای باطل است، بجاست بین این دو قول جمع کنیم و بگوییم: کسانی که گفته اند وجود مجعول نمی باشد و امری اعتباری است، همان نفس مفهوم انتزاعی وجود را قصد کرده اند که از ثوانی معقولات است. از کلمات قائلین به اصالت وجود این معنا را استفاده نموده اند، کما این که امام رازی<sup>۲</sup> هم همین معنا را فهمیده و گفته است: چطور می شود یک امر انتزاعی اضافی در حق واجب تعالی امری مستقل بذاته و منشأ استقلال و موجودیت جمیع موجودات و غنی از سبب و علت و متشخص بذاته باشد؟<sup>۳</sup>. و مراد کسانی که قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هستند، امری و رای ماهیت کلیه طبیعی من حیث هی هی است، چون ماهیت به این اعتبار نمی شود مجعول باشد، پس مراد اعظم از ماهیت امری دیگر و رای وجود عام بدیهی است که عبارت باشد از ذات شیء که در خارج متحصّل و موجود است. و مراد قائلین به مجعولیت وجود قطعاً امر اعتباری انتزاعی نیست و آنچه را قائلین به اصالت وجود مجعول می دانند، نزد محققان اصالت ماهیتی همان مجعول است. پس نزاع آنها لفظی است. بعد گفته است:

۱. فاضل یارغ آقا میرزا احمد اردکانی شیرازی (قده) در حواشی خود بر این کتاب و ک: کتاب المشاعر، چاپ سنگی، حاشیه ص ۸۳-۸۴.

۲. فخر رازی و امثال او از فهم این قبیل از مسائل مهم فلسفه محرومند و عمر خود را در مجادلات کلامی و مباحث بی فائده تلف کرده اند، لذا کتب آنها مملو از مطالب متناقض است. «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» [النحل (۱۶): ۳۳].

چشم باز و گوش باز و این همی حیرتم از چشم بندی خدا

۳. این یکی از اشکال های فخر رازی است در باب نفی ماهیت از واجب تعالی و اینکه واجب تعالی عین وجود است، جهت اطلاع از اشکال یاد شده رجوع شود به: المباحث المشرقیة، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۳۰؛ شرح عیون الحکمة، ج ۳، ص ۱۱۷ به بعد؛ المطالب العالیة، ج ۱، ص ۱۳۰۹؛ شرح الإشارات، ج ۱، صص ۲۰۱-۲۰۳؛ شرح الإشارات، ج ۳، صص ۳۲-۴۰؛ الأسفار، ج ۱، صص ۱۰۸-۱۱۳؛ المبدأ والمعاد لصدور المتألهین - قدس سره - صص ۱۶-۱۹؛ شرح الهدایة الأثریة له، صص ۲۸۳-۲۸۸.

### «المشعر الثامن»

في كيفية الجعل والإفاضة وإثبات الباري الأول، وأن الجاعل الفيض واحد لا تعدد فيه ولا شريك له. وفيه مشاعر:

المشعر الأول: أن نسبة المجمعول المبدع إلى الجاعل نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة. «

لا شك أن الموجودات المجمعولة في العالم كثيرة، والمفاض بالذات بالحقيقة متحقق، وليس كما يزعم البعض أن ما في الكون وهم وسراب، وهذا

«وظني أن هذا الترجيح غير مستكف عند من سلمت فطرته التي فطر عليها من الأمراض المغيرة لها عن استقامتها».

ولى این توجیه و اصلاح بین این دو طایفه، صلحی بدون رضایت طرفین است. ما در اول بحث اصالت وجود، مورد نزاع بین طرفین را ذکر کردیم و گفتیم که قائلین به اصالت وجود گفته اند: این وجود مفهومی و انتزاعی، عنوان از برای وجود و تحقق خارجی است و نزاع در این است که آیا این مفهوم عام بدهی فردی بالذات از منته وجود دارد یا نه مجمعول ماهیات است؟ در ماهیات این طور گفتیم: آیا کلی طبیعی و نفس ماهیات، فردی بالذات در خارج دارد یا فرد بالذاتش وجود است؟ شأن محققین اجل است از این که خیال کنند قائل به اصالت وجود، معقول ثانی و وجود مفهومی را در خارج اصیل و ذوات اشیا را امری اعتباری می داند. علاوه بر این، اشکالات و مناقشاتی که طرفین به یکدیگر کرده اند، مثل شبهات شیخ الاشراق که فرموده است اگر وجود امری خارجی باشد، باید جمیع موجودات واجب بالذات باشند و همین طور اشکالاتی را که صدرالمشاهیرین در باب اصالت و معمولیت ماهیت ذکر کرده است، همه شاهد است بر این که نزاع بین دو طایفه لفظی نیست، لذا محققین فن، نزاع را لفظی نمی دانند. «وما ذکره الحکیم المحشی إن هو إلا إصلاح من غیر تراضى الخصمین».

الوهم [۱] غلط بالضرورة و ما یطلق العارف بالخیال علیها له وجه، و لایرید بالخیال الامر الموهوم الذي لامصدق له وهذا لا یحتاج إلى البیان والمحتاج

[۱] در کلمات اهل عرفان مطالبی دیده می شود که شخص غیر مأنوس با آن مطالب گمان می نماید که آنها وجود ممکنات را سراب صرف و خیال محض می دانند، در حالتی که آن اعظم به کثرت وجود و موجود معتقدند و کلمات آنها در مبدأ و معاد و معارف الهی بهترین مشربهاست و با کلمات ائمه هدی - سلام الله علیهم اجمعین - موافق است. مثل آن که از وجود ممکنات به نسب و اضافه و تعین و غیر اینها از الفاظ تعبیر نموده اند. ما به طور اختصار بعضی از مطالب آنها را به اندازه ای که مناسب با وضع این تعلیقه است، ذکر می نمایم. این مطلب را باید درست فهمید و دقت کرد که مراد این اعظم از نسب، نسب و اضافه اشراقی است نه نسب و اضافه مقولی اعتباری مصطلح، و مرادشان از اعتباری، اعتباری به اصطلاح اهل عرفان است نه اعتباری انتزاعی مصطلح حکمای عظام و چون حقیقت وجود، حق است و ممکنات مظاهر و ظهور اویند، ممکن نیست که گفته شود اضافه حق به اشیا اضافه اعتباری است. و این که گفته اند: وجود ممکن عین ربط و عبارت است از ظهورات و تجلیات حق، تجلی حق در اشیا همان اضافه اشراقی است که طرف ساز است، و قبل از این تجلی، چیزی محقق نبوده است. عارف محقق حمزه فناری در مصباح الأنس صص ۲۴۷-۲۴۸ در شرح کلام محقق مدقق صدر الدین قونوی فرموده است:

«ولنشر إلى بعض ما هو نتيجة هذه الأصول ليستدل به المستبصر على عموم حكمها و غرائب ثمراتها بحسب الأحوال والمراتب والمواطن». به این عبارت فرموده است: «أما الأصول فمنها: ما مرّ أن لا وجود في الحقيقة للصور؛ لأنها صور النسب العدمية ومعنى موجوديتها انتساب الوجود إليها، فلا وجود إلا للذات الاحدية والباقي نسبة واحواله. ومنها: أن كلّاً من التجلي الاحدي وحقائق الممكنات التي هي كيفية ثبوتها في علم الله قديمة والاقتران نسبة معقولة ولا وجود يحدث. ومنها: أن كلّ شيء متعين في العماء، ولا حادث إلا ظهوره كما مرّ، والظهور نسبة للوجود، لا امر محقق.

إلى البيان هو كيفية الإفاضة وبيان المناسبة بين الجاعل ومجموله بالذات، وما هو المجمعول والمفاض بالحقيقة ثبت سابقاً أنه هو الوجود. وأما كيفية الإفاضة، فنبين في هذا الشعر. وقال: «إن نسبة المجمعول المبدع» وقال أولاً: «الشعر الثامن في كيفية الجعل» وبين نسبة المجمعول؛ لأن من معرفة حقيقة المجمعول يُعرف كيفية الجعل ولا طريق لها إلا بها.

وقال الشيخ (ره): «المراد من الجعل المجمعول؛ لأن المصنف كان بصدد بيانه، ولوجوه أخر [١]، وإذا أراد به الفعل، فيراد بها كيفية متعلقة؛ إذ الفعل لا كيفية له، كما قال عليه السلام: «لا كيف لصنعه» كما أنه لا كيف له [٢] فأحسن التأمل فيه.

فإن قلت: فوجود ماسوى الحق إذا لم يكن بطريق الحقيقة - كما هو مقتضى هذه الأصول - كان مجازاً، وكل مجاز صح نفي الحقيقة عنه وكل ماصح نفي الحقيقة عنه، كان باطلاً كما في قول لبید: «الا كل شيء ما خلا الله باطل» وصدق الرسول وارتضاء فكيف قالوا: لا باطل في الوجود؟ على أنهم صرحوا أيضاً بأنه لا مجاز في الوجود وذكره الشيخ (رض) في النسخات. ٢ قلت: هذا هو مطرح العقول ومتصادم الأصول وتحقيق حقيقته ليس إلا بمحض لطف الحق وسعة عطيته، فالذي هو وسع فهمي أن القول بطلان وجودات الممكنات مبني على أن حقائقها لولا توجه التجلي الإلهي إليها تقتضي العدم.

همين طور كه كراراً ذكر نموده ایم، مراد اهل عرفان از نسب و اضافہ، اضافہ و نسب و ربط اشراقی است.

[١] ذكر الشيخ هاهنا وجوهاً أربعة.

[٢] إلى هنا نقل كلام الشيخ نقلاً بالمعنى مع كمال الإيجاز. راجع شرح المشاهر الصلوية، صص ١٢٩ - ١٥٠.

١. نقل تصديقه عليه السلام بعبارات مختلفة، مثل: «أصدق بيت قالها الشاعر قول لبید». راجع: صحيح البخاري ج ٣، ص ١٣٩٥، كتاب فضائل الضحابة، الباب ٥٦، ح ١٣٦٢٨ وج ٥، ص ٢٢٧٧، كتاب الأدب، الباب ٦١، ح ٥٧٩٥، وص ٢٣٨٠، كتاب الرقاق، الباب ٣٠، ح ٦١٢٤.  
٢. النسخات الإلهية، ص ٢٠٢ و ٢٠٣.

وقوله: «وإثبات الباري» أي دليل وجوده وإفادة العلم بأنه واجب التحقق لا أول له كما لا آخر له «وإن الجاعل الفيّاض واحد» أي من حيث الذات والتحقق، وبسيط من كل وجه ولا تعدّد ولا تركيب فيه، ولا شريك له؛ لأنّ من نفي التركيب الذي بطلانه ظاهر يلزم نفي الشريك؛ لأنّ كلّ من له شريك في الوجود فيه تركيب كما بيّناه في دفع الشبهة التي تُنسب إلى ابن كمونة، فتذكّر.

### «المشعر الأول»

أن نسبة المجمعول المبدع [ ١ ] إلى الجاعل نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة؛

[ ١ ] در این مشعر صدر الحكماء چند مطلب را بیان نموده است:

یکی آن که نسبت بین مجمعول بالذات - یعنی موجودی که نحوه وجود آن صادر از علت است - و جاعل بالذات - یعنی وجودی که حیثیت ذاتش مبدأ وجود معلول است و معلول از صریح ذات آن صادر شده است - نسبت ناقص به کامل و ضعیف به قوی است، یعنی بین علت و معلول تباین صریح و عزلی وجود ندارد، بلکه تباین آنها تباین وصفی است؛ چون علت، اصل شیء و عاکس و معلول، فرع و عکس و ظل وجود علت است، به همین معنا در کلام معجز نظام رئیس الموحّدين و سلطان السلاطین شاه ولایت، علی مرتضی اشاره شده است: «فوحیده تمییزه عن خلقه وحکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة»<sup>١</sup>، اگر موجودی مثل عقل اول، به صریح ذات از علّتی مثل حقّ اول، صادر گردد، باید بین این دو کمال، مناسبت ثابت باشد به نحوی که مناسبتی تعامری از آن تصویر نشود و تا معلول بالذات در مرتبه ذات جاعل و علت خود - که از آن به مرتبه اقتضا تعبیر شده است - متعین نشود، وجود خارجی پیدا نمی نماید و اتمّ انحاء مناسبت بین شیء و تعین، خود «معلول» موجود می باشد. این مطلب، هم در کلام معجز نظام الهی موجود است و هم در کلمات اساطین

١. الاحتجاج، ج ١، ص ٢٧٥، ح ١١٥.

لما علمت أن الواقع في العین والموجود بالحقیقه لیس إلا الوجودات دون الماهیات، وثبت أن الوجود حقیقه بسیطه لاجنس لها ولافصل مقوم لها ولانوع لها ولافصل مقسم لها

حکمت و سلاک وادی معرفت «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»<sup>۱</sup> و «کل فاعل ففعله مثل طبیعت» و عجیب آن که جاعل بالذات و مجعول بالذات باید به تمام ذات مباین باشند، چون جاعل بالذات بی نیاز تام و مجعول بالذات فقیر تام است. جاعل بالذات تام الوجود و کامل الهویه و مجعول، ناقص و فقیر و بی استقلال است:

ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دمدم

از آن جائیکه وجود معلول از وجود علت صادر می شود و معلول در جمیع شؤون وجودی تابع علت و کمالات وجودی آن از حاق وجود علت منبث و ظل و سایه و تابع وجود علت می باشد، اتم انحاء مناسبت را دارد، چون اصل حقیقت وجود با آن که واحد است، چون وحدتش اطلاقی است و در مراتب متکثر ظاهر می باشد، مرتبه ای از آن غنی و مرتبه دیگر فقیر و محتاج است و جهت بینونت آن با جهت وحدت سنخی منافات ندارد و اگر علت کمالات معلول را به نحو اعلا و اتم واجد نباشد، یعنی بین آن دو تباین بالذات باشد، مصدر افاضه نخواهد شد، ولی آن کمالات را به نحو اعلا و اتم واجد است نه به طور نقص و تبعیت و گرنه باید با معلول در وجود خارجی تکافؤ داشته باشند و تساوی در وجود با علیت و معلولیت منافات دارد، لذا فیلسوف مقدم، معلم اول گفته است: «العقل کلّ الاشیاء»<sup>۲</sup>، هر علتی همه کمالات معلول را به نحو اصالت دربر دارد، لذا در کلمات اساطین فن وارد است: «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء». در قران مجید که حاوی همه حقایق و معارف است، وارد شده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَعِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»<sup>۳</sup>، چون حقیقت حق و وسایط فیض او هم کمالات این عالم را به نحو صرافت که از آن به خزاین تعبیر شده است، دربر دارند و مقام نازل آن، وجودات امکانی و شؤون وجودات

۱. الإسراء (۱۷): ۸۴.

۲. قریب به این مضمون را صدر المتألهین - قدس سره - از ارسطو - قدس سره - نقل کرده است. ر. ک: الأسفار،

ج ۳، ص ۳۴۱.

۳. الحجر (۱۵): ۲۱.

و لا تشخص لها، بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة، وأن التفاوت بالذات بين أحادها وهوياتها ليس إلا بالاشد والاضعف، والاختلاف بالأشور العارضة إنما يتحقق في الجسمانيات، ولا شك أن الجاعل اكمل وجوداً وأتم محصلاً من مجموعله، فالجَمْعُوم كانه رشح و فيض من جاعله، وأن التأثير في الحقيقة ليس إلا بتطور الجاعل في اطواره و منازل افعاله .

معلولى مى باشد، اگر معطى كمال، فاقد آن باشد و آن را واجد نباشد، نتواند اعطا نماید و گر نه نظير «ندارى و بده» مى باشد.

پس بنابر جاعليت و معموليت بين وجودات «دون الماهيات» و تشكيك خاصى، اصل حقيقت وجود، واحد و داراى مراتبى است كه فرق بين مراتب به شدت و ضعف و كمال و نقص و ساير انحاي تشكيك مى باشد و به بياني كه ذكر شد، هر جاعل از معمول خود كامتر و قوى تر است.

مطلب ديگرى كه در اين مشعر بيان شده است و نيل به كنه آن مطلب خالى از غموض نيست، بلكه از عويصات است و جمعى از منتظمين و غير متدربين به واسطه نرسيدن به كنه اين مطلب، به كلى سنخيت را نفى نموده اند، اين است كه سنخيت بين جاعل و معمول نظير سنخيت بين ماديّات نيست، بلكه معمول، رشح و فيض وجود جاعل است، بدون آن كه جاعل از مقام منزّه خود تجافى و تنزل نمايد.

ما در حواشى و تعليقات قبلى فرق بين سنخيت توليدى و سنخيتى را كه در كلام اولياى حكمت و عرفان وارد است بيان كرديم. بنا بر اين، معناى جاعليت حق، ظهور و تجلى فعلى اصل حقيقت وجود است. در مَرآتِي آفاق و انفس و تطورات و تشنّات متغّنين او در منازل افعال خود و ظهور او در عالم خلق. معناى وجود تام و كامل من جميع الجهات آن است كه جهت عليت، عين ذات آن و فيض وجود از او سارى در مادون و از تصور و شهود ذات خود و كمالات ذات خود مبدا وجودات ممكن گردد «وللارض من كامس الكرام نصيب».

بساطت اصل حقيقت وجود و وحدت ذات آن، مساوق با وحدت حق و توحيد وجودى است و از اين كه جاعل، اصل و معلول، به منزله عكس و رشح و ظهور علت است، توحيد فعلى ثابت مى شود.

قوله : «إن نسبة المجمعول المبدع» المراد منه إمّا وجود المطلق أي الفعل ، أو كل الموجودات بما هو مبدع أي فعل الحق ، أو بعض الموجودات أي الأوائل .  
 فعلى الأوّل قوله : «نسبة النقص إلى التمام» اظهر ؛ لأنّ المعلول بالذات والعكس هو العاكس بنحو العكسيّة ، والبيّنونة بينهما بينونة الاصل والتبع ، ولا شيئية ولا تحقق في الحقيقة إلا شيئية الاصل .

وعلى الثاني أي [كون] المراد كل الموجودات ، إذا كان النظر إليها بما هي مبدعات كان نظير الأوّل .

وعلى الثالث التعيّنات فيه مسطور وشيئية العكس منظور وبحسب الواقع كأنه ليس إلا هي .

وقوله : «لما علمت أنّ الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليس إلا الموجودات» دليل لإثبات المرام وبيان نحوية نسبة نقص وتام أي يكون بينهما بينونة الصفة لابينونة العزلة أي يكون المجمعول بالذات حقيقة حقيقة الربط إلى الجاعل ولا يمكن ملاحظته وتصوّره بدونه .

وقوله : «وثبت أنّ الوجود حقيقة بسيطة» دليل على امتناع التصور وإدراكه على نحو آخر وفي هذا الشهود السبب أقدم وأولى وأحقّ من ذي السبب ولا يظهر فيه أحكام الماهية والبيّنونة بحسب الملاحظة كما قال المصنف :  
 «والاختلاف بالأُمور العارضة إنّما يتحقّق في الجسمانيات» .

وقوله : «ولاشكّ أنّ الجاعل أكمل وجوداً وأتمّ تحصّلاً من مجعوله» هذا هو المرام وليس فيه الكلام .

قوله : «وكأنّه رشح» إشارة منه إلى نفي السخية المتعارفة كما بين البحر والقطرة ، والائتمية والافضلية هنا بنحو الاصل أي الجاعل اصل في الفضيلة والكمال في الوجودية .

قال : «إنّ التأثير في الحقيقة ليس إلا بتطور الجاعل» ، لأنّ المغايرة مأخوذة

في التأثير والعلیّة، فبحسب الحقيقة لاعلیّة ولا مغایرة، فالتأثیر هنا كان بتطور الجاعل وسريانه بما هو منبسط في مراتب أفعاله وظهوره في كلٍّ بحسبه .

### «المشعر الثاني :

في مبدأ الموجودات وصفاته وآثاره وهو المشار إليه بالإيمان بالله وكلماته وآياته وكتبه ورسله وفيه مناهجُ .»

واقسام الحكمة الإلهیّة ما یُبحث فيها عن العوارض الذاتیة للموجود المطلق، فضرِب منها مفهومات کلیّة لا تأتي [۱] عن شمولها للطبائع المادیّة بما هي مادیّة بل بما هي موجودات كالوحدة والكثرة، والحكمة الباحثة عنها تسمی أمورَ العامة ممّا ذكر سابقاً. وضرِب منها ذواتٌ مجردة عن الموادّ، والحكمة الباحثة عنها تسمی بأثنولوجیا أي العلم الربوبي، وفي هذا المشعر یُبحث عنها أي عن الذوات المجردة وما يتعلق بالمبدأ والمعاد وكلّ ما في الوجود منحصر بهذه أي بذات المبدأ وصفاته وآثاره وعلى هذا لا یكون الآثار مقابلة للفعل - كما قيل : الوجود المطلق فعله والمقید آثاره - بل تعمّه . ويمكن اندراج الفعل في الصفة والاثّر بمعناه، وكلُّ ما یفیض عن المتكلّم بما هو مُفاض كلمة وبما هو

[۱] بنابر وحدت شخصی وجود و نفی مراتب از موجودات، موضوع علم الهی ذات حق تعالی و نعوت ازلی و صفات سرمدی او می باشد. مسائل این علم کیفیت صدور کثرت از حق و رجوع کثرات به غیب هویت حق و استهلاك آنها در مقام احدیت وجود و بیان مظاهر اسمای الهی و نعوت ربانی و کیفیت سلوک اهل حق و مجاهدات آنها و بیان نتیجه افعال و اعمال و اذکار در دنیا و آخرت است .

میادی این علم شریف، معرفت حد و تعریف و فائده و اصطلاحات اهل عرفان در این فن و مسائل بدیهی ای که مسائل این علم به آن مبتنی است می باشد .

دالّ علی المفیض بوجه آیه. والكلمات بحسب أنفسها تامةً وغير تامةً وبحسب انتسابها إلى المبدأ تامةً لا غير، فعلى هذا يكون المراد بالكلمات الموجودات بأسرها وكذا الآيات، فذكر الكتب والرسل من عطف الخاصّ على العامّ، لمزيد الاهتمام.

### «المنهج الاول»:

في وجوده تعالى [ ۱ ] ووحدته وفيه مشاعر:

[ ۱ ] مصنف علامه تصريح کرده است که اصل وجود، واحد است و از سنخ خود ثانی ندارد و هرچه در دار وجود غیر از او دیده می شود، تفصیل آن اجمال و فرق آن جمع و فرقان آن قرآن است و چون این قول مبتنی بر وحدت شخصی وجود است و برخلاف گفته فهلویون تشکیک، در مظاهر وجود است نه در مراتب، و مختار مصنف علامه (قله) در بین اقوال همین قول است، لذا به طور مختصر قول فهلویون را بیان می کنم و در ضمن مناقشه بر قول فهلویون، قول حق نیز بیان می شود.

حاصل قول فهلویون این بود: وجود، حقیقت واحد و دارای مراتب مختلف مقول بالانشیک است، و مراتب وجودی از عقل اول تا هیولای اولی متصل به یکدیگرند و فرق بین افراد وجود (در مراتب) به شدت و ضعف و غنا و فقر و سایر انحای تشکیکی می باشد و این حقیقت، یک مرتبه ای دارد که آن مرتبه عبارت از حقیقت وجود «بشرط لا» از جمیع تعینات ماهوی است که وجود صرف وهستی و بسیط و عاری از جمیع انحای ترکیب باشد. مرتبه<sup>۱</sup>

۱. قیصری در مقدمه شرح فصوص این عربی گوید: «الوجود ليس بجوهر ولا عرض؛ لما مرّ، وكلّ ما هو ممكن فهو إمّا جوهر أو عرض، ينتج إنّ الوجود ليس بممكن، فتعين أنّ يكون واجباً. وایضاً الوجود لا حقيقة له زائدة عليه وإلا يكون كباقي الموجودات في تحقّقه بالوجود ويتسلسل فكلّ ما هو كذلك فهو واجب بذاته»<sup>۱</sup>.

اقول: مراده من هذه العبارات أنّ حقيقة الوجود في نفسها من دون إضافتها إلى شيء خارج عن سنخها لا تنصف

۱. شرح فصوص الحكم للقيصري - قدس سره.

### المشعر الاول: في إثبات الواجب - جلّ ذكره - وفي أنّ سلسلة الوجودات المجهولة

تام و فوق التمام و فوق مالا يتناهى بمالا يتناهى شدة و عدة و مدة حق اول است و سایر موجودات از عقول طولی، عرضی، نفوس ناطقه، وجودات برزخی و موجودات مادی علی اختلاف المراتب معالیل حق تعالی هستند. قائلان به این قول تصریح کرده اند به این که وحدت حقیقت وجود و وحدت اطلاق و وحدت اطلاق و وحدت خارجی مساوی با وحدت شخصی است، مع ذلك یک مرتبه از این حقیقت، واجب است و بقیه مراتب، محدود به حدود ماهوی هستند که سلاسل ممکنات و انبیاات جایزات را تشکیل و ترتیب می دهند. و این که فرموده اند: اصل الحقیقه واحد، یک مرتبه آن، واجب و بقیه مراتب، مراتب ممکنات است، ناچار باید اصل الحقیقه رفیع الدرجات و صاحب عرض عریض باشد که یک مرتبه آن واجب و بقیه مراتب، ممکنات باشند. روی این بیان باید اصل الحقیقه از مرتبه واجبی و ممکنات اوسع و وجوب و امکان از تعینات آن اصل واحد و سنخ فارد بوده باشد. این اعظم تصریح کرده اند که اصل حقیقت وجود دارای وحدت اطلاق مساوی با وحدت شخصی می باشد و از اجتماع با متکثرات ایبا ندارد، نظیر نفس ناطقه انسانی با آن که واحد شخصی است، معذکد که مراتب متکثر ظهور دارد. این ظهور در وحدتش قاذح نمی باشد. با عاقله، عاقله و با متخیله، متخیله است و هكذا با واهمه و سایر قوای ظاهری و باطنی. پس نتیجه این قول این می شود که اصل الحقیقه واحد است، در مرتبه ذات تعینی ندارد، اول تعین او تعین و جویی و سایر تعینات، ممکناتند.

بین کُملین از عرفا اختلاف<sup>۱</sup> است که آیا وجود حق تعالی و هویت واجب، وجود «لا بشرط

بالجوهرية والمرضية؛ لأن الجوهرية والمرضية من شؤون الماهيات ونفس حقيقة الوجود في انصافها بالوجود والوجوب لا يحتاج إلى حقيقة أخرى، بل هي في نفسها واجبة الوجود بالضرورة الازلية.

قال بعض الاكابر (ه): كل ما هو غير الوجود يحتاج إليه من حيث وجوده وتحققه، والوجود بما هو وجود لا يحتاج إلى شيء، فهو غني في وجوده عن غيره، وكل ما هو غني في وجوده عن غيره فهو واجب بذاته.

۱. در صفحه ۵۲ همین کتاب مصادر اقوال عرفا را در مقام ذکر کردیم.

۱. هو صاحب المجلي - قدس سره - علی ما نقل عنه الحکیم أبو الحسن جلوه - قدس سره - عنه في حاشيته علی

مقدمة التيسري - قدس سره - راجع: نفس المصدر، ص ۱۶۹.

يجب أن تنتهي إلى واجب الوجود بيرهان مشرقی وهو أن يقال: الوجود إما حقيقة

است که عبارت از وجود مطلق عاری از قید اطلاق باشد (مراد از لا بشرط نفس طبیعت وجود «بما هی هی» است، یعنی حقیقت صرفه وجود من دون اعتبار تجرید و تخلیط). این حقیقت نه کثرت دارد و نه ترکیب و نه صفت و نه نعت. از او به مقام لا اسم له و لا رسم له و لا نسبة و لا حکم، بل وجود بحت و غیب مجهول و کثر مخفی و عنقای مغرب تعبیر نموده اند و قولنا: «إنه موجود» هو للتفهيم لأن ذلك اسم حقيقي له، بلکه اسم او عین صفت او و صفتش عین ذات او است. منشأ کمال او نفس حقیقت وجود می باشد که قائم به ذات و مشخص به نفس است و با آن که حقیقت واجب، وجود مأخوذ بشرط لا است یعنی بشرط عدم اشیا و بشرط عدم تعینات امکانی که از او به مرتبه احدیت و غیب اول و تعین اول تعبیر نموده اند، قائلین به قول اول حقیقت وجود را أوسع از این مرتبه دانسته اند و این مرتبه را اول تجلی حق دانسته و گفته اند: اول تعینی که حقیقت وجود به خود می گیرد، همین تعین است.

محققان از عرفا و اولیا قول اول را اختیار کرده اند و بعضی دیگر از مشایخ بر قول ثانی هستند. ولی همان طوری که قائلان به قول اول حقیقت واجب را منزّه از حدوث و جهات ترکیب و تعینات امکانی دانسته اند، فریق ثانی هم همین جهت را مراعات فرموده اند، و حق را در مقام ذات از اتحاد با اشیا و ماهیات منزّه می دانند و تجلی حق به اشیا را مثل فرقه اول همان ظهور فعلی و تجلی فعلی و سریان حق در اشیا را، سریان فعلی و بالجمله ماهر من صقع الحق را وجود منبسط و وجود عام و نفس رحمانی و حق مخلوق به هویت ساری و فیض اطلاقی «والمشیة والإرادة العنائية» و غیر اینها از القاب شامخ دانسته اند.

بعد از معلوم شدن این مطلب می گوییم: حیثیت بر دو قسم است: حیثیت تقییدی و حیثیت تعلیلی. تقییدی عبارت از حیثیتی است که مکرر ذات موضوع باشد. و حیثیت تعلیلی، عبارت از امری خارج از ذات موضوع است، مثل این که بتابر اصالت وجود، ماهیت که امر اعتباری و به تبع وجود موجود است، در انتزاع موجودیت از آن محتاج به حیثیت تقییدی است، یعنی ماهیت، بالذات موجود نیست و به تبع وجود موجود است. در این مقام وصف موجودیت از برای ماهیت وصف به حال متعلق ماهیت است که وجود باشد.

حیثیت تقییدی مکرر ذات موضوع و امری داخل در ذات موضوع است و موضوع که عبارت از ماهیت است، فردی بالذات غیر از وجود ندارد؛ پس انتزاع موجودیت از ماهیت احتیاج به ضم ضمیمه و تقیید ماهیت به امری غیر ذات خودش دارد (ولو به حسب اعتبار عقلی) و اگر آن غیر، در مقابل ماهیت خارجیت داشته باشد که به دو وجود موجود باشند، حیثیت و واسطه در عروض نمی باشد یا واسطه نیست و یا آن که واسطه در ثبوت است.

حیثیت تعلیلی امری خارج از ذات موضوع است، مثل وجود واجبی نسبت به اشیا که اگر ما بخواهیم انتزاع وجود از وجود امکانی بنماییم، باید اول ملاحظه کنیم علت آن شیء را مقوم حقیقت وجود امکانی باشد.

قسم دیگر از حیثیت، حیثیت اطلاقی است که وصف ماهیت است (الماهیه من حیث هی لیست إلا هی)، این حیثیت نه تقییدی است و نه تعلیلی.

بعد از وضوح این مطلب می گوئیم: مصداق بالذات و حقیقی هر مفهومی از مفاهیم آن است که، بدون ملاحظه حیثیتی از حیثیات و جهتی از جهات منشأ انتزاع و محکی عنه آن مفهوم باشد، اگر غیر از این باشد مصداق، مصداق بالذات از برای مفهوم نخواهد شد. انتزاع مفهوم وجود از طبیعت وجود «بما هی هی» و حقیقت وجود صرف به همین نحو است که ما، در انتزاع وجود از حقیقت و حاق وجود به ملاحظه جهتی از جهات و حیثیات احتیاج نداریم، و چون اصل الحقیقه واحد است و تکثر ندارد و محدود به حدی نیست و صرف الوجود است «صرف الشیء لاینشئ ولا ینکرر»، حمل مفهوم وجود بر آن به نحو ضرورت ازلی می باشد.

روی این میزان فرض اصل الحقیقه فرض وجود است (بدون ملاحظه جهتی از جهات) و انصاف اصل الحقیقه به وجوب و امکان، تعین اصل حقیقت وجود می باشد و اصل الحقیقه تمام حقیقت حق است. باید تمام هویت حق، حقیقتی باشد که در انتزاع وجود به اعتبار هیچ چیز روی ذات او احتیاج نداشته باشد، ولو به این نحو که بگوئیم وجود به اعتبار عدم تعینی از تعینات امکانی حق تعالی و تمام هویت واجب الوجود است. پس، از این بیانات ظاهر می شود که طبیعت صرفه وجود در انتزاع موجودیت از آن به ضم ضمیمه و اعتبار

الوجود أو غير حقيقته [۱] ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حدٍّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص وهو المسمّى بواجب الوجود، فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الأشياء موجوداً واللازم بديهي البطلان، فكذا الملزوم.

المنهج الأوّل كان في وجوده الذي دلّ على وحدته، وفي بيان التصديق بأنّ الله تعالى موجود وواحد لا شريك فيه، وكلّ ما في الكون فيضه وأثره

حیثی از حیثیات احتیاج ندارد، به خلاف ماهیت امکانی و وجود امکانی. وجود عام منبسط که ظهور این طبیعت می باشد، به وجهی عین حق و به وجهی غیر حق است، به وجه غیرت، مصحح احکام کثرت و بعث رسل و ارسال و انزال کتب و به اعتبار وحدت، مصحح وحدت فعل و توحید افعالی می باشد.

از این بیانات ظاهر شد که قول حق همان قول کمال از عرفاست که فرموده اند: حقیقت وجود، واحد به وحدت شخصی است، وجود حقیقی به این معنا که ذکر شد، حق تعالی است و بس، بقیه موجودات نسب و ظهور و شؤون و تجلی آن یک اصلند.

عالم به خورش لاله الهوست غافل به گمان که دشمن است او یا دوست دریا به خیال خویش موجی دارد خس پندارد که این کشاکش از اوست حقیقت حق - جل شأنه العزیز - عبارت از وجودی محض است که در مرتبه ذات از کافه اشیا غنی است، از او در کلمات محققین چنین تعبیر شده است:

«فهو وجود محض فحسب، بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركيب صفة ونعت لا اختلاف فيه لاسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت»<sup>۱</sup>

معنای وجود بحت، وجود صرف مطلق عاری از کلیه قیود حتی از قید اطلاق است و مراد از کلمه «لا اختلاف فيه» آن است که هیچ قیدی از قیود را ندارد، چون قیود، منبع اختلافات است و قید، با اطلاق ذاتی متافی می باشد.

[۱] او غیرها. خ ل.

ولا شريك له في الذات ولا في الصفات ولا ثاني له في الوجود ولا فرق بينه وبين الاشياء إلا بنحو التمام والنقص كما في الحديث: «لا فرق بينك وبينهم إلا أنهم» [۱] عبادك [۲]، إشارة إلى أن لا يكون خارجاً عن الاشياء بالمزايلة ولا يمكن تصوّر قوام الشيء بدونه، كما دلّ عليه قول المصنف: «سلسلة الوجودات تنتهي إليه».

قوله: «نعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود» أي يكون محض [۳] وجود بلا شوب شيء، لأنّه لا يكون شيء وراءه وهو فرد في شيئية الشيء ومحوضة المحوضة ويطلق الشيء بمعنى العام على الشيء بالحقيقة وعلى الفعي وكل شيء سواء محدود وهو ليس بشيء بالحقيقة ويسمى بالفعي لرفع توهم السنخية الباطلة وهو أصل الحقيقة وحق الشيئية وبه يتشبه الاشياء ويتنوّت الذوات، فهو مبنى الخيرات والوجودات، فلو لم يكن موجوداً ما هو بالذات، فكيف يكون ما هو بالعرض وبالتالي موجوداً؟! فيلزم خلاف ما يشاهد، فهذا البرهان اشرقه على قلبه الخالق المتأن ولذا قال: «مشرقي حق ظاهر البيان». وقوله:

«أمّا بيان الملازمة، فلأنّ ما عدا حقيقة الوجود [۴] إمّا ماهية من الماهيات او وجود

[۱] في المصدر: «أنها».

[۲] جزء من التوقيع الشريف الخارج إلى ابي جعفر محمد بن عثمان بن سعيد من الناحية المقدسة.

راجع: اقبال الأعمال، ص ۶۴۶؛ بحار الأنوار، ج ۹۵، ص ۳۹۳، ح ۱.

[۳] صرف وجود، خ ل.

[۴] مراد صدر المتألهين از اين برهان مشرقی آن است که موجود، یا حقیقت وجود است یا غیر حقیقت وجود، و مراد از حقیقت وجود آن وجودی است که با غیر صرف وجود مشوب نباشد، به این معنا که دارای حد یا نهایت یا نقص یا عموم یا خصوص باشد، چنین وجودی را واجب الوجود گوئیم، پس می گوئیم: اگر حقیقت وجود نباشد، باید هیچ چیزی موجود

خاص مشوب بعدم او نقص .<sup>۱</sup>

نباشد، نه ماهیت و نه وجود خاص مقید، لازم که عدم وجود اشیا باشد، بدیهی البطلان است و ملزوم که عدم وجود واجب باشد نیز باطل است.

بیان ملازمه آن است که ماسوای حقیقت وجود یا ماهیتی از ماهیات است و یا وجود خاص مشوب به عدم و نقص، هر ماهیتی غیر از وجود، به وجود موجود است نه به نفس خود؛ برای آن که اگر نفس ذات ماهیت به نحو مطلق یا مجرد یعنی «لا بشرط» و یا «بشرط لا» از وجود لحاظ شود، خودش خودش نیست؛ فضلاً از این که موجود باشد، به علت آن که ثبوت چیزی از برای چیزی فرع ثبوت آن شیء در حد ذات خود است، پس ماهیت، به وجود موجود است. اگر این وجود، غیر حقیقت وجود باشد، در آن ترکیبی از وجود بماه وجود یعنی نفس وجود و از خصوصیت دیگر است، هر خصوصیتی غیر از وجود، عدم یا عدمی است، و هو مرکبی متأخر از بسیط و محتاج به بسیط است. عدم، در موجودیت و تحصیل چیزی مدخلیت ندارد، اگر چه در حد و معنای آن شیء داخل باشد و ثبوت هر مفهومی از برای هر شیء و حمل آن مفهوم بر آن شیء اعم از این که ماهیت باشد یا صفت دیگر، ثبوتی یا سلبی، فرع بر وجود آن شیء است، نقل کلام می شود در آن شیء، دور یا تسلسل لازم می آید و یا منتهی می شود به وجود بحث و صرفی که با شیبی غیر از وجود مشوب نیست؛ پس ظاهر شد که اصل موجودیت هر شیبی در خارج به واسطه محض و صرف حقیقت وجود است که با چیزی غیر از حقیقت وجود مشوب نیست.<sup>۱</sup> چون وجود مطلق، ساری در مقید و هر مقیدی متقوم به مطلق است.

مراد این محقق از حقیقت وجود، حقیقت صرف غیر محدود به حد ماهوی از قبیل جنس و

۱. جمیع مراتب امکانه واقعه در سلسله علل و معالیل در این جهت مشترکند که در مرتبه ذات، وجود را ندارند و جایز العدمنند، و ممکن مادامی که جمیع انحای عدمش مدّ نشود، به نحوی که عدمش منتع شود، موجود نمی شود و موجودی که عدمش بالذات امتناع دارد، واجب الوجود است، اگر سلسله ممکنات به وجودی که عدمش بالذات منتع باشد منتهی نشوند، باید سلسله وجودات از اول موجود نشده باشد، چون با جواز عدم، ممکن، محقق نمی شود.

این برهان اثبات می نماید که ممکن، از برای علیت صلاحیت ندارد و هر چه که در مرتبه ذات، وجود را نداشته باشد، بالذات چیزی را ایجاد نمی کند. این مطلب را خواجة طوسی در تجرید، صص ۱۳۴ و ۱۸۹

بیان فی الحقیقة لتصوّر مفهوم حقیقة الوجود؛ لآنه بعد تصوّر هذا المفهوم لا یشکّ أحد فی اللزوم؛ لأنّ انتفاء الفرع بانتفاء الاصل بدیهی، والفرق

فصل است که از انضمام در ماده منزّه و میرا و از نقص وجودی حاکی از محدودیت ذاتی معرا و از اتصاف به عموم و خصوص ماهوی که از لوازم ماهیات است، بری می باشد و منظور از اثبات چنین وحدت حقّه است که ملازم با صرافت وجود و محو است ذات و بالنتیجه با وجوب وجود و وحدت آن حقیقت ملازم می باشد، چون اگر اثبات نمودیم که موجودات، به وجودی که محض وجود و صرف آئیت است منتهی می شوند، به قاعده مبرهن «صرف الشیء لا یشتمل ولا یتکرّر» و «صرف الوجود الذی لا اتمّ منه کلّ ما فرضته ثانیاً له فهو هو» چنین وجودی با وجوب وجود و وحدت حقیقت آن وجود مساوی است و فیلاً اثبات کردیم که هر ممکنی زوج ترکیبی و از جهت وجودی و ماهوی مرکب می باشد، جهت ماهوی عبارت از جهت نقص و عدم صرافت و محو است و ماهیات با قطع نظر از وجودات، تحقق ندارند و تحقق خارجی آنها وابسته به تحقق وجود است. بنابر اصالت وجود، ثبوت هر ماهیتی از برای نفس خود ماهیت به یک نحوه از تقرر و ثبوت احتیاج دارد که آن تقرر و ثبوت، به حمل شایع صناعی وجود است، نه ماهیت و اگر ماهیت، حصول و تحقق ذهنی پیدا نماید، حمل اجزای ماهوی که جنس و فصل باشد بر محدود و معرف ممکن نیست، پس ماهیت به وجود موجود است و این وجودی که ماهیت

بیان فرموده اند و صاحب شوارق گفته است: «هذه طريقة مختصرة عنه»<sup>۱</sup> ولی نگارنده، این برهان را در تحصیل مصص ۲۸۶ - ۲۸۷ بهمنیار با مختصر تغییری دیده است.

و لک: شوارق، جلد اول، ص ۲۱۵. خواجه (ره) در متن تجرید فرموده است: «ولا یتراعى معروضا هما فی سلسلة واحدة إلى غیر النهاية؛ لأنّ کلّ واحد منهما تمتع الحصول بدون علة واجبة بالذات لکن الواجب بالذات تمتع أيضاً، فوجب وجود علة واجبة لذاته». صاحب شوارق در شرح این کلام گفته است: «إنّ الممكن لا یمکن لذاته وما لا یمکن لذاته لا یمکن له وجود، وما لم یکن له وجود لا یمکن بغيره عنة وجود، فلو كانت الممكنات بأسرها ممکنة لما کان فی الوجود موجود، فلا بد من واجب لذاته، فقد ثبت واجب الوجود وانتظمت السلسلة أيضاً وهذه طريقة حقّة حسنة مستفیضة خفيفة المؤونة الخ»<sup>۲</sup>

۱. شوارق الإلهام، ج ۱، صص ۲۱۵ و ۲۹۷ و ۵۰۰.

۲. نفس المصدر، ج ۱، صص ۲۱۵ - ۲۱۶.

## بین العدم والنقص، أنّ العدم ینافی الصرفیة وعدم التناهی فی کیفیة

به او موجود است، اگر غیر حقیقت وجود باشد باید از جهت وجودی و یک حیثیت و خصوصیت دیگر غیر از جهت وجودی مرکب باشد، هر خصوصیت و حیثیتی غیر از جهت وجود، یا عدم (به حسب وجود خارجی) و یا عدمی است (به حسب مفهوم)، چون امور عدمی حظّی از وجود ندارند و آنچه که حظّی از وجود ندارد و عبارت است از بطلان، تعبیر به امر عدمی می شود، مثلاً ماهیات را با قطع نظر از وجود به اعتبار ظهور ظلی و مفهومی می گویند امور عدمی هستند، به اعتبار این که بدون وجود، تحقق ندارند، اعدام و اباطیل می باشند. به هر حال اگر در وجودی جهتی غیر از جهت وجودی بود، آن وجود، وجود صرف نبوده و موجود متصف به آن وجود از وجود و جهتی غیر از وجود مرکب است که عدم یا عدمی باشد. ترکیب از وجود و عدم بدترین تراکیب است. و چون مرکبات باید به بسائط منتهی شوند، قهراً مرکب به حسب رتبه از بسیط تأخر دارد و محتاج است به بسیط، هر مرکب که از امر وجودی و عدمی ترکیب دارد، چون عدم در وجود آن شیء مدخلیت ندارد و تقوّم امر موجود به معلوم از محالات است، باید به موجودی که وجود صرف باشد و دارای حد و جهت و خصوصیت عدمی نباشد منتهی شود. بعبارة آخری چون ماهیت به حسب نفس ذات در تحقق به وجود احتیاج دارد، وجودی که ماهیت به اعتبار او وجود دارد، عین حقیقت وجود است، یا به حقیقت وجود منتهی می شود، برای آن که هر وجودی که عین وجود صرف نباشد، باید ملتمس الذات باشد از دو جزء، جزء وجودی و جزء دیگر غیر وجود، قهراً مرکب می شود از وجود و غیر وجود، و هر مرکبی به بسیط احتیاج دارد و ممکن می باشد و هر ممکنی احتیاج به علت دارد، علت ممکن یا عدم است، عدم صلاحیت از برای علّیت و معلولیت ندارد یا وجود است، آن وجود یا حقیقت وجود است یا امری غیر حقیقت وجود، اگر حقیقت وجود باشد فهو المطلوب و اگر حقیقت وجود نباشد، مستلزم دور یا تسلسل است. ظاهر عبارت عرشی همین است که نگارنده تحریر نمود<sup>۱</sup> ولیکن ممکن است به تقریب دیگر بگوییم: اگر وجود صرف، موجود نباشد

۱. کتاب المرتبة، صص ۱۱-۱۳، مشرق اوک.

وفوق التمام كما في العقول الذين كانوا من العالم التام، والنقص كان لمن لا يكون التام وله كمال منتظر كما في النفوس .

باید ملتزم الذات از جهت وجودی و عدمی باشد . جهت عدمی لازم نیست ماهیت باشد، مثلاً وجود منبسط با آن که به حسب ذات حد ندارد و از انصاف به ماهیت منزّه است ولیکن چون از مقام صرافت وجود تأخر دارد، قهراً نبودن او در مرتبه حقیقت وجود و کثر مخفی و غیب الغیوب مستلزم جهت عدمی در او می باشد . این جهت عدمی که عبارت از تنزل از مقام صرافت وجود است، مثل امری مقوم یعنی غیر خارج از حقیقت شیء می باشد قهراً شیء، از امر وجودی و جهت عدمی مرکب می شود؛ مثلاً ظل نسبت به نور که سنجیده می شود به واسطه ضعف وجودی با آن که نسبت به تاریکی نور است، ولیکن با امر عدمی که لازمه تنزل از مقام نور صرف می باشد، توأم شده است . وجود ربطی و فقری که وجود معالیل امکانی باشد، به واسطه تنزل از مقام حقیقت وجود و استقلال، از جهت وجودی که نورانیت باشد و ظلمت که عبارت اخرای فقر و عدم استقلال و احتیاج به وجود مستقل است ترکیب دارد و این ترکیب غیر از ترکیب وجود با ماهیت است . و گفتیم که وجود منبسط بنابر طریقه اهل مکاشفه ماهیت ندارد، ولی در مرتبه وجود واجبی هم نمی باشد و این تنزل از مرتبه واجبی که حاکی از نقصان ذات است، مثل امر مقوم و غیر خارج از ذات آن وجود می باشد و این خود ترکیب شیء از جهت وجدان و فقدان است؛ هر چه که در او جهت عدمی باشد، به وجودی که این جهت در او مفقود و مقوم این حقیقت باشد احتیاج دارد . این حقیقت به منزله فرع و اصل حقیقت وجود، اصل و این، عکس و آن، عاکس است . این وجود فرعی به وجود اصلی تقوم دارد و این تقویم عبارت از ترکیب است، ولی نه ترکیب مزجی بلکه ترکیب برزخی چون وجودی که خارج از حقیقت وجود باشد، وجودی است که به وجود مطلق تقیید دارد که عبارت اخرای حقیقت وجود است، و حقیقت وجود، موجب تقیید این وجود شده است .

مصنف (قده) در شرح هدایه<sup>۱</sup> فرموده است: عرفا بر سه دسته اند، دسته سوم کسانی هستند

۱. شرح الهدایة الأثریة، صص ۲۰۹-۲۱۰، چاپ سنگی.

«فكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لانفسها، كيف ولو أخذت بنفسها مطلقة أو مجردة عن الوجود، لم يكن نفسها نفسها فضلاً عن أن تكون موجودة؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه، فهي بالوجود موجودة وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية أخرى وكل خصوصية سوى [۱] الوجود فهي عدم أو عدمي<sup>۱</sup> وكل مركب متأخر عن بسيطه مفتقر إليه والعدم لا دخل له في موجودية الشيء ونحصله وإن دخل في حده ومعناه، وثبوت أي مفهوم كان لشيء وحمله عليه - سواء كان ماهية أو صفة أخرى ثبوتية أو سلبية - فهو فرع على وجوده، والكلام عائد إلى ذلك الوجود أيضاً فينسلل أو يدور أو ينتهي إلى وجود بحث لا يشوبه شيء غير الوجود» [۲].

الماهية تطلق على الوجود وعلى غيره بالمعنى العام، وتطلق على ما يقابله أيضاً. والمراد من الماهية المبحوث عنها هو هذا وقد ثبت أن وجودات الممكنات ظلية الماهية ولا تقرر لها إلا بما هو متقرر وثابت بنفسه،

که گفته اند عالم عبارت از ممکن صرف نیست، و حقیقت عالم موجود حقیقی صرف هم نمی باشد، بلکه حقیقت عالم به اعتبار موجودیتش به وجود حقیقی یک جهت دارد و به اعتبار تقسیم به عقول و نفوس و غیر اینها جهتی دیگر، عالم مرکب از دو جهت است نورانیت و ظهور به وجود اتم و اعلی، و جهت انقسامش به عقول و نفوس و ماده و هکذا، ممکن است مراد آخوند از عبارات اخیر این باشد که در هدایه گفته است. این برهان بر امکان و حدوث که قوم از آن طریق واجب را اثبات می نمایند مبتنی نمی باشد، لذا برهان را برهان مشرقی دانسته است.

[۱] غیر الوجود، خ ل.

[۲] در نسخه المشاعر، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۵ هـ، صص ۸۵-۸۸ بعد از «وجود بحث لا يشوبه شيء» این عبارت موجود است: «نظهر أن أصل موجودية كل شيء موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود». این عبارت در جمیع نسخ موجود است، گویا شارح علامه سهواً آن را اسقاط کرده است.

وكما أنّ تقرر الظلّ في العين يفتقر إلى تحقق ذي الظلّ، كذا لا يمكن تصور مفهومه بالحقيقة بدون تصور معناه، وإذا كان وجودات الممكنات هكذا وتلاحظ كما هي لا يشكّ في مبدأ الموجودات من حيث التصديق، ولا خلاف فيه، بل الخلاف في التصور وتعيّن ماهو الحقّ، وكان المصنف في صده وقال: «كلّ ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة» ومن تصوّر الوجود وغير الوجود بنحو الامتياز يبيّن أنّ ما قاله حقّ لا ريب فيه؛ لأنّ المراد من غير الوجود في تقسيم الشيء إلى الوجود وغيره إمّا أن يكون غير الوجود المطلق، وهو كما ترى وبعد التصور التامّ، لا ينبغي فيه كلام أو يكون غير الوجود الحقّ وقسماً من الماهية بالمعنى العامّ وهذا ينقسم ويجوز التردد فيه كما قال: «ما عدا حقيقة الوجود إمّا ماهية أو وجود وكلّ ماهية غير الوجود، فهي بالوجود موجودة لأنّ هذه الماهية ما شمت» بمعنى أنّها إذا أخذت بنفسها مجردة عن الوجود لم تكن مصداقاً لشيء أصلاً، مع أنّنا قلنا: الماهية ليست من حيث هي إلا هي.

والفرق بين القولين كالفرق بين القول بأنّ الماهية شرط لاجزاء والقول بأنّها ليس بموجودة وكلاهما صادق.

وقوله: «لم يكن نفسها نفسها» ليس سلب الشيء عن نفسه بحسب الواقع، بل هو سلب الشيء عن الواقع والحكم بأنّ نفسه ليس موجوداً [١]. فما معنى «فضلاً عن أن تكون موجودة»؟

قلنا: هذا نظير تقدّم ما بالذات على ما بالغير، وتقدّم أحوال الشيء - من الإمكان والافتقار والوجوب - على الوجود.

وقوله: «ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية أخرى»

يؤهم خلاف ما هو المقصود، كما قال الشيخ :

«ظاهر [١] هذا الكلام، أن ذاته المقدسة هي مبدأ الموجودات . إمّا على معنى أنها كانت حقائقها كاملة [٢] في ذاته بنحو اشرف، أو أنها صور علمية في علمه الذي هو ذاته ، أو صور متعلقة بعلمه كتعلق الظل بالشخص ، أو أنها من سنخ ذاته ؛ لأن الوجود حقيقة واحدة صافيتها ومحضها هو الواجب ومشوبها بالماهية حقائق الممكنات ؛ إذ هي تنزلاته في مراتبه ومنازله ، فتخصيصها بشؤونه الذاتية لا يماهينها، وهذا الأخير على الظاهر هو مذهب المصنف [٣] ... وأمّا عندنا فإذا قلنا بأنه تعالى مبدأ الموجودات ، فهو على المجاز بمعنى أن فعله مبدأ [الاشياء] ، وهو لا يبد من شيء [٤] لا يبدأ منه شيء وإنما أحدث فعله بنفسه أي بنفس الفعل ... فالله سبحانه تقدس [في عزه] [٥] عن شيء من فعله ، لأنه تعالى هو الازل والفعل في الإمكان الراجح ولم ينزل شيء من الازل إلى الإمكان ولم يصعد شيء من الإمكان إلى الازل بوجه والمعقولات هي من فعله بالتكوين والإنشاء ، ... فإذا قلنا : إنه

[١] في المصدر قبل كلمة «ظاهر» هكذا : «قوله : في مبدأ الموجودات، يريد به الواجب الحق - عز وجل -» .

[٢] في المصدر : «كاملة» .

[٣] والشارح العلامة ملا محمد جعفر هو شارح الشاعر وإذا قيل المصنف يراد به صدر الحكماء ، ولا يخفى أن الشيخ الأحاساني أيضاً يكون شارح الشاعر وهو يقول : ان الفاعل المفيض للوجود هو فعل الحق مع أنه قد أطبق كل من في ملكة العقل أن فعل الحق صادر عن الحق وليس بينهما اتحاد .

[٤] في المصدر بدل ما بين المعقوفين : «إنشاء الموجودات وتكويناتها، وفعله مبدؤه نفسه فليس الحق - تعالى - في الحقيقة مبدأ الشيء ؛ إذ» .

[٥] ما بين المعقوفين اثبتناه من المصدر .

سببانه مبدأ الموجودات، فنرید به هذا المعنى» [۱]

وما قال هو مذهب المصنف لا يقول بصحته ولا يصدق بأن هذا هو مذهبه، وبناءً هذا الاستدلال وصحته على طريقة حضرة الخليل عليه السلام بتبديل النظر من الشيء إلى ملكوته ومن ملكوت إلى ملكوت ومن الظاهر إلى الباطن، فتركيب غير حقيقة الوجود من الوجود بما هو وجود، ليس بتركيب مزجي، بل تركيب الفرع وتقويمه بالأصل لا تقويم الكل بالجزء، ولم يقل أحد إن الشيء كان في الأزل ونزل إلى الإمكان، بل ما في الإمكان هو نفس الفيض والكرم والجود والعطاء للنفس المطلق وحضرة المعبود ليس بطريق إخراج من شيء إلى شيء ولعل من مرتبة إلى مرتبة وهذا عطاء الناقصين «فتدبر - د - ط».

«المشعر الثاني: في أن واجب الوجود غير متناهي الشدة والقوة» [۲] وأن ما سواه متناه محدود؛ لما علمت أن الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي

[۱] مشرح المشاعر الصدرية، صص ۱۵۳ - ۱۵۴.

[۲] شيء یا مرکب از ماده و صورت خارجی است، مثل اجسام مادی که از دو جزء جوهری (هیولی و صورت) تحقق یافته اند، و یا مرکب از اجزای عقلی است، مثل ماده و صورت عقلی که مأخذ جنس و فصلند (موجودات مجرد مثل عقول، از ماده و صورت خارجی ترکب ندارند ولیکن ماده و صورت عقلی دارند که مأخذ انتزاع جنس و فصل می باشد) یا شيء به حسب وجود خارجی از بسایط است ولیکن جنس و فصل عقلی دارد و جنس آن با فصل آن یکی است، یا آن که شيء به وجه من الوجوه ترکیب ندارد و از منخ ماهیت نیست، بلکه وجودی صرف است و معنای وجود صرف آن است که به حسب نفس ذات و تخوم حقیقت معنای عدمی در او نباشد و عقل، آن حقیقت را به دو جهت منحل ننماید، از خواص چنین وجودی، عدم محدودیت آن به حدود عدمی است؛ چون مرکب از جنس و

## لایشویه شیء غیر الوجود.

فصل نیست، حد ندارد و تمام جهاتی که از ناحیه حد می آید در او منتهی است، حد و نهایت و نقص و انصاف به عموم و خصوص امکانی از لوازم و تبعات ماهیت است. و چون صرافت دارد، فاعل ندارد، قهراً غایت هم ندارد و چون ماده ندارد، صورت هم ندارد، بلکه حقیقت ذاتش فعلیت محض و کمال و از برای وجودات امکانی صورت است و چون فعلیت من جمیع الجهات است و تمام فعلیات از اوست، به همین جهت اظهر الاشیاء است و چون اظهر الاشیاء است، معرف و کاشف ندارد و چون علت ندارد، برهان هم ندارد و حقیقت ذاتش برهان است بر جمیع اشیاء «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>۱</sup>، قال فی حقّه اکمل الخلاق بعد رسول الله: «یا من دلّ علی ذاته بذاته وتزّه عن مجانسة مخلوقاته»<sup>۲</sup>. صرافت وجود، با عدم محدودیت و عدم تناهی وجود «شدة وعدة ومدة» مساوق است، حقیقت حقّه حق، از سنخ خود در دار وجود ثانی ندارد، وجودات محدود ظهور و تفصیل همان اجمال و فرقی آن جمع و کثرت آن وحدت می باشند. و قال فی حقّه سید الشهداء روحی و جسمی له القداء: «عمیت عین لا تراك الغیرك من الظهور»<sup>۳</sup>. مرحوم حاج شیخ محمد حسین کمپانی فرموده است:

وهو بذاته دلیل ذاته	اصدق شاهد علی إثباته
فهو لقدس ذاته وعزته	صرف وجوده دلیل وحدته <sup>۴</sup>
غیرتش غیر در میان نگذاشت	زین سبب اصل جمله اشیا شد

از بیانات قبلی به منصفه ظهور و بروز رسید که حقیقت حقّه حق تعالی در نهایت اطلاق و صرافت ذات و محووض فعلیت و وجود است، و هر وجودی که دارای صرافت من جمیع الجهات باشد، از جمیع حدود ماهوی منزّه و میرا است و هر فعلیتی که در دار وجود معقول باشد، آن حقیقت بیهمال، آن فعلیت را به نحو اتم و اعلا واجد است. چنین

۱. النور (۲۲): ۳۵.

۲. جزو دعای معروف صباح است. ر. ک: بحار الأنوار ج ۸۴، ص ۳۳۹، ح ۱۹.

۳. جمله «الغیرك من الظهور» قبل از جمله «عمیت عین لا تراك علیها رقیباً» است. ر. ک: إقبال الأعمال، ص ۳۳۹.

۴. تحفة الحکیم، ص ۱۰۲.

و تخصیص عدم التناهی بالشدة، لأن المصنف بصدد بیان خواص  
الواجب، والواجب تامٌ وفوق التمام، وما هو من خواصه ولا يتصور فيه  
شريك هو فوق التمام، والتامُّ يقال على العقول وتخرج بفوق التمام، ويمكن  
إخراج العقول، وكلُّ ما هو المعلول بقيد التمام بمعنى أنه لا يكون ناقصاً ومرتبلاً  
بغيره، فهذا هو معنى فوق التمام حقيقةً الواجب والتصديق بوجوده على نحو  
الإجمال - بمعنى احتياج الخلائق الإمكانية إلى مرجع يرجع الوجود - ضروري  
وهو المرجع، ففيه تشكيك وتجهيل وإضعاف وكلُّ مجبول بالخضوع لما هو  
محتاج إليه، فكلُّ شيء يعبد ما هو يسدُّ فقره «وهو الله الخالق كلِّ شيء» [۱]،  
فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله إما على التقيد بمحدث إليه ومظهر،  
وإما على الإطلاق. فمن عبده على الإطلاق فهو موحد، ومن عبده على  
التقيد فهو مشرك، وكلّهم عباد الله على الحقيقة؛ لاجل وجود الحقّ فيهما،  
فإن الحقّ من حيث ذاته يقتضي أن لا يظهر في شيء إلا ويعبد ذلك الشيء وقد  
ظهر في ذرات الوجود ولم يبق شيء في الوجود إلا وقد عبد شيئاً من العالم  
إلا المحمديون العلويون، فانهم عبده من حيث الإطلاق بغير تقيد بشيء من  
أجزاء المحدثات وقد عبده من حيث الجمع، ثم تنزهت عبادتهم عن تعلقها  
بوجه دون وجه، فكان طريقهم صراطاً لله إلى ذاته.

وجودی ثانی از برای او متصور نیست، لذا فرموده اند: «صرف الشيء لا يشئ ولا يتكرّر» و  
هرچه از سنخ او تصور شود، خارج از حیطه آن وجود نیست و این خود برهان تامی است از  
برای اثبات وحدانیت حق تعالی. مرحوم کمپانی در تحفة الحکیم، ص ۱۰۳ فرموده است:  
لو<sup>۱</sup> لم یکن وجود ذات الواجب صرفاً ومحضاً لم یکن یواجب

[۱] اقتباس من الآية ۱۶ من سورة الرعد (۱۳) حيث قال تعالى ﴿لِلَّهِ الْخَلْقُ كُلُّ شَيْءٍ﴾  
ومن الآية ۶۲ من سورة الزمر (۳۹) حيث قال تعالى ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

۱. در مصدر به جای «لو» کلمه «اما» است.

وأما الثنوية، فإنهم عبدوه من حيث نفسه تعالى؛ لأنه جمع الاضداد بنفسه فيشمل «المراتب -د- ط» الحقية والمراتب الخلقية وظهر في الوصفين بالحكمين وفي الدارين بالتعتين، فما كان منهم منسوباً إلى الحقيقة الإلهية، فهو الظاهر في الانوار، وما كان منهم منسوباً إلى الحقية والخلقية فهو عبارة عن الظلمة، فعُبدت النور والظلمة لهذا السرّ الإلهي الجامع للرصفين والصدّين والاعتبارين والحكمين كيف شئت ومن أيّ حكم شئت، فإنه يجمعه وضده بنفسه فهم عبدوه من حيث هذه اللطيفة الإلهية لما يقتضيه في نفسه تعالى وهو المسمّى بالحقّ وهو المسمّى بالخلق، فهو النور والظلمة.

وأما الكفّار فهم عبدوه بالذات؛ لما كان سبحانه حقيقة الوجود وبأسره، والكفّار من جملة الوجود وهو حقيقتهم، فكفروا أنّ يكون لهم رب؛ لأنه تعالى حقيقة لاربّ له، بل هو الربّ المطلق فعبدوه من حيث مقتضى ذواتهم. وأما المجوس فإنهم عبدوه من حيث الاحدية، فكما أنّ الاحدية معيّنة لجميع المراتب والاسماء والافصاف كذلك النار، فإنّها اقوى الاستقصاءات [١] وأرفعها فإنّها معيّنة لجميع الطبائع لا يقارنها طبيعة إلا وتستحيل [إلى] النار؛ لغلبة قوتها فكذلك الاحدية لا يقابلها اسم ولا صفة إلا ويندرج فيها ويضمحل، فلهذه اللطيفة عُبدت النار وحقيقتها ذاته.

وأما الدهرية فإنهم عبدوه من حيث الهوية قال عليه السلام: «لا تسبوا الدهر، إنّ الدهر هو الله» [٢]

وأما الطباعية فإنهم عبدوه من حيث صفاته التي هي أصل بناء الوجود والحياة والعلم والإرادة والقدرة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ومظاهرها تفيد الطبائع ونسبوا الأفعال إليها.

[١] در جميع نسخ الاستقصاءات ضبط شده است، ظاهراً اسطقات صحیح باشد.

[٢] عوالي اللآلئ، ج ١، ص ٥٦، ح ٨٠.

وَأَمَّا الْيَهُودُ فَإِنَّهُمْ مُتَعَبِدُونَ بِتَوْحِيدِ اللَّهِ، ثُمَّ بِالصَّلَاةِ فِي كُلِّ يَوْمٍ مَرَّتَيْنِ وَمُتَعَبِدُونَ بِالصَّوْمِ «يَوْمَ كَبُورٍ» وَهُوَ الْيَوْمُ الْعَاشِرُ مِنْ أَوَّلِ السَّنَةِ وَهُوَ «عَاشُورَا» وَمُتَعَبِدُونَ بِالْاِعْتِكَافِ فِي يَوْمِ السَّبْتِ، وَشَرَطَ الْاِعْتِكَافَ عِنْدَهُمْ أَنْ لَا يُحَدِّثَ فِيهِ شَيْءًا يَتَعَلَّقُ بِأَمْرِ الدُّنْيَا.

وَأَمَّا النَّصَارَى، فَإِنَّهُمْ أَقْرَبُ مِنْ جَمِيعِ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ إِلَى الْحَقِّ تَعَالَى فَهُمْ دُونَ الْمُحَمَّدِيِّينَ، وَسَبِيهِ أَنْهُمْ طَلَبُوا اللَّهَ فَعَبَدُوهُ فِي عِيسَى وَمَرْيَمَ وَرُوحِ الْقُدُسِ، ثُمَّ قَالُوا بِعَدَمِ التَّجْزِئَةِ وَقَالُوا بِقَدَمِهِ عَلَى وَجُودِهِ فِي مُحَدِّثِ عِيسَى وَكُلِّ هَذَا تَنْزِيهِ فِي تَشْبِيهِ لَائِقٍ بِالْجَنَابِ الْإِلَهِيِّ لَكُنْهُمْ لَمَّا حَصَرُوا ذَلِكَ فِي هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةِ تَنْزَلُوا عَنْ دَرَجَةِ الْمَوْحِدِينَ غَيْرَ أَنْهُمْ أَقْرَبُ مِنْ غَيْرِهِمْ إِلَى الْمُحَمَّدِيِّينَ الْعُلَوِيِّينَ؛ لِأَنَّ مِنْ شَهِدِ اللَّهِ فِي الْإِنْسَانِ [١] كَانَ مَشْهُودُهُ أَكْمَلُ مِنَ [مَشْهُودِ] جَمِيعِ مَنْ شَهِدَهُ فِي غَيْرِ الْإِنْسَانِ.

[١] چون سایر موجودات غیر از انسان مظهر بعضی از اسمای حق اند و انسان مظهر جمیع اسماست، فرقی که در بین افراد انسان است، این است که بعضی از افراد انسان قوه استعداد مظهریت تمام اسماء و صفات را به فعلیت می‌رسانند و برخی در بعضی از مظاهر متوقف می‌شوند، مثلاً ملائکه مظهر اسم سبوح و قدوسند<sup>۱</sup> و حظ شیطان از اسمای حق اسم جبار و متکبر و بهره حیوانات مظهریت اسم سمیع و بصیر و حی و قدیر است. ولی حقیقت انسان کامل همان طوری که ذکر شد، مظهر جمیع اسماء است، لذا به تبع وجود حق متجلی در جمیع مرائی و مظاهر و جامع جمیع حضرات است و حق را به تمام اسماء و صفات شهود می‌نماید. لذا پرستش خداوند «کما ینبغی» شأن انسان کامل است، چون فانی در احدیت و بقای به حق عبارت است از شهود حق یا جمیع اسماء و صفات، لذا انسان کامل ختمی، دارای اسم اعظم است و اسم اعظم جامع جمیع اسماء است که از آن در لسان اهل توحید به

۱. شاید به همین معنی اشاره شده است در قرآن مجید (سوره بقره (۲): آیه ۳۰) «وَتَعْنِ نَسِیْحٌ بِحَمِیْدٍ وَتَفْطَنٌ لَّكَ».

«فهذه الحقيقة لا يعترها حدّ ولا نهاية؛ إذ لو كان له [۱] حدّ أو نهاية كان له [۲] تحدّد وتخصّص بغير طبيعة الوجود، فيحتاج إلى سبب يحدّه ويخصّصه، فلم يكن محض حقيقة الوجود؛ فإذا ثبت وتحقّق أنّ واجب الوجود لانهائية له ولانقص يعتره ولا قوة إمكانية فيه ولا ماهية له ولا يشوبه عموم ولا خصوص ولا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية له، كما لانهائية له، بل هو صورة ذاته ومصوّر كلّ شيء؛ لأنّه كمال ذاته وكمال كلّ شيء؛ لأنّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرف له ولا كاشف له إلا هو ولا برهان عليه، فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانيّة ذاته كما قال: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [۳] وستشرح لك هذا».

أحدث جميع حقايق اسمائي از اسمای جلالی و جمالی و لطفی و فہری و عشقی و ذلی تعبیر شدہ است. فرق مقام اسم اعظم با مقام غیب، بظہور و بطون و بروز و کمون است. این اسم به اعتبار وحدت جمعی و بساطت، جمیع اسما است و بہ حسب ذات، منزّہ از کثرات است. حب ذاتی، سبب و علت شہود ذات حق در مرآت صفات است. این حب، خود مبدأ تجلی ذاتی است در حضرت واحدیت در مرآت جامع، از این تجلی منبعث می شود تجلی حق در مرآت انسان کامل محمدی ﷺ و اولیای محمدیین ﷺ<sup>۱</sup> بہ ہمین جهت انسان کامل ختمی ساری و ظاہر در جمیع مظاہر است. در زیارت جامعہ کبیرہ از اہل بیت عصمت و سفارت وارد شدہ است: «بکم فتح اللہ وبکم یختم، ذکرکم فی الذاکرین واسماؤکم فی الاسماء واجسادکم فی الاجساد وارواحکم فی الارواح وانفسکم فی النفوس إلخ»<sup>۲</sup>. این قبیل از کلمات در مآثورات ائمہ ﷺ زیاد است<sup>۳</sup>.

[۱ و ۲] لها. خ ل.

[۳] آل عمران (۳): ۱۸.

۱. ولذا قال ﷺ: «ومن رأيي فقد رأي الحق» یا «معرّفتی بالنورانیة معرفة الله». فی الأولى راجع: صحیح البخاری، ج ۶، ص ۲۵۶۸، کتاب التعبیر، باب من رأى النبی ﷺ فی المنام، ح ۶۵۹۶-۶۵۹۷، وفي الثاني راجع: بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۱، ح ۱.  
۲. عیون أخبار الرضا ﷺ، ج ۲، ص ۲۷۶، باب الزیارات الجامعة، ح ۱.  
۳. راجع: کامل الزیارات، ص ۱۹۹. الباب ۷۹.

هذه الحقيقة لا تكون معروضة للشيء لا للحد ولا النهاية ولا غيرهما، أما الحد فلأن حد الشيء خارج عنه والخارج عن حقيقة الوجود ليس بوجود كيف يكون عارضاً له ولا معنى له إلا الوجود؟ والمحدود كان متناهياً ناقصاً والنقصان صفة يأبى عنها الوجود الذاتي [۱]

وقول المصنف: «إذ لو كان له حد أو نهاية» الظاهر أن التردد باعتبار اللفظ أو يكون الحد هنا ما يقال في جواب ماهو.

وقوله: «له تحدّد وتخصّص بغير طبيعة الوجود» لا يعني به أن ما به التخصّص غير طبيعة الوجود؛ لأن الشيء لا يكون قيداً ومقيّداً بنفسه، أو المخصّص وموجداً لخصوصية غيرها؛ لأن الشيء لا يكون فاعلاً وقابلاً فيحتاج إلى سبب يحدّه.

فإن قيل: إذا قلنا كان له تحدّد فلم يكن محض حقيقة الوجود كان تماماً فيما قال: يحتاج إلى سبب يخصّصه. وإدراج هذا في الدليل.

قلنا: إذا كان المراد من السبب «ما به» فكونه من الدليل ظاهر، وإذا كان المراد الفاعل هو أيضاً وجه وجهه في الدليل؛ لأن التحدّد إذا كان من سبب كان حادثاً بعد أن لم يكن فلم يكن محض الوجود وصرف الوجود.

قوله: «لأنه لا نهاية له ولا نقص يعتريه» لأن المحوضة ينافي النقصان وبهذا ينافي التعدّد ويدفع الشبهة المنسوبة إلى ابن كمّونة [۲]. [۳] وإن كان

[۱] عنها الوجوب بالذات. د. ط.

[۲] راجع: الأسفار، ج ۱، ص ۱۳۲، وج ۶، ص ۵۸؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، صص ۱۴۸-۱۴۹.

[۳] از مطالب مذکور ثابت شد که حق تعالی واحد من جمیع الجهات است و هیچ کمالی از کمالات وجودی از حیطه وجود او خارج نیست، و مبدأ برای جمیع اشیا آن حقیقت بسیط می باشد. به واسطه صرافت وجود، واحد و تام بلکه فوق التمام است، ماسوائی حق تعالی

بعد التصوّر يعلم أنّ لوجه لهذه الشبهة ويجوز انتزاع مفهوم من حقيقتين مختلفتين بتمام الاختلاف، لكن يُدفع بلزوم أمور كلّها ينافي حقيقة الواجبة.

بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و استغنائی ماهیات از جعل، وجودات خاص امکانی هستند.

بنابر اصالت وجود و این که جامعیت و مجموعیت از ماهیت متفی و ماهیات به واسطه بطلان ذات، مقامشان دون جعل است (نه فوق جعل)، امکان در باب وجودات، امکان فقری ملازم با عین الربط و صرف الفقر بودن وجودات نسبت به وجود مستقل علی الاطلاق است. حق اول منشأ سلسله علل و معالیل و هر وجود معلولی یا قطع نظر از علت فیاض، باطل الذات است. و به اعتبار ظهور و تجلی حق، امری واقعی و خارج و مرتبط و عین الربط به حق تعالی می باشد، النهایه هر وجودی که قریش به حق اول زیادتر است، وجودش کامل تر و سعه و فعلیت او زیادتر و هر چه وجود از مقام اطلاق تنزل نماید، اعدام و نواقص در او بیشتر و ترکیب او از جهات عدمی کاملتر خواهد بود، لذا فرموده اند: مجردات محض مثل عقول خصوصاً عقل اول، تمام و کمال اشیا اند و هكذا عقل ثانی نسبت به عقل ثالث، جمیع آنها به حسب نفس ذات، غیر مستقل و استقلالشان مربوط به استقلال حق است، کما این که وجودشان وابسته به وجود حق است و این افتقار و احتیاج، امری زاید بر ذاتشان نیست و عین ذاتشان می باشد. پس جمیع موجودات از عقل اول تا هیولای اولی مرتبط الوجود به حق اولند و اوست مبدأ جمیع اشیا و در دار وجود فاعل علی الاطلاق جز او نیست «فالکل من عند الله» و چون ذات او اکمل الذوات علی الاطلاق است، اوست غایت وجودی جمیع اشیا «فظهر أنّه تعالی فاعل و غایه لجميع الاشياء».

### «حکمة مشرقية»

هر فاعلی که فعل از او به نحو اختیار صادر می شود، نظر به این که اختیار یکی از دو طرف فعل بدون مرجح از محالات است، ناچار باید وجودش مستند باشد به داعی که آن داعی سبب شده باشد از برای آن که فاعل، آن فعل را ایجاد نماید. چون ترجیح بلامرجح محال و برگشتش به ترجیح بلامرجح است، آن داعی در ممکنات زاید بر ذات و بالآخره برگشت آن

قوله: «ولا صورة له كما لا فاعل له». لأن كل ما له فاعل فهو معلول، وكل معلول ممكن زوج تركيبی مركب من مادة وصورة هو الماهية والوجود، فكل ذي سبب له صورة وبالعكس فمن انتفاء أحدهما يلزم انتفاء الآخر.

به امری است خارج از ذات فاعل. مثلاً مجردات امکانی مثل عقول داعی زاید بر ذات ندارند، ولی عشق به مافوق و تشبیه به علت خود بالآخره تشبیه به مبدأ اعلا سبب می شود که هر موجود عالی، علت و سبب و باعث ایجاد وجود دانی شود، چون فیض وجود از عالی به دانی نازل می شود.

عقل اول راند بر عقل دوم      ماهی از سر گنده گرد دنی زدم

ولی حقیقت مقدس حق که جهت نقص و فقدان در او راه ندارد و بسیط من جمیع الجهات والحيثیات است، ممکن نیست جهت صدور فعل از او عشق به مافوق و تشبیه به عالی باشد، بلکه ذاتش تام و تمام و منشأ ظهور اشیا همان حقیقت بسیط می باشد. منشأ صدور اشیا در قوس نزول همان ذات مقدس است و به حکم «النهايات هي الرجوع إلى البدايات»<sup>۱</sup> و به مقتضای کریمه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»<sup>۲</sup>، انتهای سیر اشیا در قوس صعود همان ذات بیهمال است.

فرقتی لو لم تكن في ذا السكون      لم يقلل إنا إليه راجعون

راجع آن باشد که باز آید به شهر      سوی وحدت آید از تفریق دهر

خلاصه کلام آن که داعی بر نظام کیانی عبارت است از علت غایی، و این علت غایی در ممکنات مادی متمم فاعلیت فاعل و به حسب وجود عینی متأخر و به حسب وجود علمی بر معلول تقدم دارد، ولی در ذات مقدس حق که منشأ صدور اشیا علم غایی آن ذات مقدس است، با آن ذات عینیت دارد. چون حقیقت حق تعالی مسبب الاسباب و در فاعلیت، تام و تمام است و به نفس ذات، علت از برای اشیا است؛ اگر از برای فعلش غایتی غیر از ذاتش باشد، با وجوب وجود بالذات و وجوب وجود من جمیع الجهات والحيثیات منافات دارد. بیان این مطلب به طور ایجاز آن است که: واجب تعالی به مقتضای حدیث شریف «كنت

۱. از جنید نقل شده است، رك: شرح منازل السائرین، صص ۲۵۱، ۲۵۲.

۲. البقرة (۲): ۱۵۶.

قوله: «ولا غاية له». لأن الغاية هو الفاعل بالحقيقة؛ لأن الفاعل البعيد

کنزاً مخفياً فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف<sup>۱</sup>، در مرتبه ذات که مرتبه غنای ذاتی و کنز مخفی و مقام لاسم له ولا رسم له می باشد، جامع جمیع کمالات وجودی از علم و قدرت و اراده است، بلکه همه کثرات وجودی در آن مرتبه به وجود جمعی واجبی موجودند، چون حقیقت حق جامع همه کمالات وجودی می باشد، ذات خود را همشأ جمیع خیرات<sup>۲</sup> به حیثیتی که ذات بیهمالشی علت نامه و فاعل و خالق تمام است، به نحوی که او در فیضان وجود و بسط بساط جود و رحمت به امری ماورای ذاتش احتیاج ندارد شهود می نماید. و از آن جایی که فیاضیت، عین ذات اوست، از برای ایجاد اشیا، به داعی زاید بر ذات که متمم فاعلیت او باشد محتاج نیست، چون موجودات غیر از حق، تمام من جمیع الجهات نیستند، در فاعلیت حیثیت ذاتشان از برای افاضه کافی نیست. مثلاً عقول مجرود با آن که جمیع کمالات وجودی را بالفطره واجدند و همه کمالات، عین وجود آنهاست، اگر چه غیر ماهیت آنها می باشد، در فاعلیت به واسطه عدم استقلال وجودی متکی به حق اند و بحول الله و قوته فاعلند و داعی آنها از ایجاد و افاضه همان تشبه به کامل من جمیع الجهات است که حق تعالی باشد و همین توجه جبلی و فطری که توجه به کمال مطلق باشد، در نهاد هر موجودی نهفته است «وَلِكُلِّ وَجْهٌ لَّهُ مَوْلِيًّا»<sup>۳</sup> و چون نظام کیانی و کونی عالم وجود و ماسوی الله تابع نظام ربانی و علم عنایی حق تعالی می باشد، سیر موجودات، هم در قوس نزول و هم در قوس صعود - که عروج از ماده المواد و هیولای اولی که هم آغوش و همسایه اعدام و ملکات است، به طرف مبدأ اعلی بحکم «إِلَّا إِلَى اللَّهِ نَصِيرُ الْأُمُورِ»<sup>۴</sup> بر طبق نظام اتقن و احسن ربوبی می باشد؛ و چون علم عنایی حق ایصال هر ممکنی به کمالات لایق خود را اقتضا می نماید، جمیع موجودات به حرکت ذاتی در قوس صعود به طرف مقصد اعلا و اصلی خود متحرکند، و چون حقیقت حق تعالی در مقام

۱. حدیث معروف و مشهوری است ولی در جوامع روایی یافت نشد، ابن عربی - قدس سره - آن را حدیث کشفی می داند و میوطلی آن را از احادیث موضوعه می داند. ر. ک: الفتحاحات المکبّه، ج ۲، ص ۳۹۳، باب ۱۹۸، فصل اول؛ الدرر المنشرة، ص ۲۲۷.

۲. البقرة (۲): ۱۴۸.

۳. الشوری (۲۲): ۵۳.

هو الفاعل الذي به وجب الفعل، وإذا كان لنهاية له ليس له خارج حتى يكون له غاية، «بل هو صورة ذاته ومصوّر كل شيء» لأنه تامّ وفوق التمام ليس له

ذات، همه کمالات وجودی از علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و هکذا سایر صفات را واجد می باشد، هر موجودی به اعتبار مظهریت برای آن ذات، نمونه ای از آن کمالات را واجد است، و از برای رسیدن به کمال کاملتری بالذات متحرک به سوی اوست، چون صریح ذات حق تعالی علت ایجاد اشیا است و وجودات ممکن تجلی و تنزل فعلی همان وجود تام هستند، همان طوری که وجود در مشهد ربوبی مجمع جمیع صفات کمالی می باشد، در مقام تنزل و فرق، این صفات و کمالات که عین حقیقت وجودند متجزی نمی شوند، والا لازم می آید که صریح ذات حق، از برای اشیا علت نباشد و در صریح ذات، همه کمالات، عینیت نداشته باشند. پس سیر استکمالی جمیع موجودات به اعتبار تشبه به حق و وصول به عوالم بالا و فرار از بلده خراب آباد حدوث به طرف جنت المآوای خلد برین و بلاد تجرد آباد می باشد و همین، غایت حرکات و غرض اصلی از افعال آنها می باشد «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»<sup>۱</sup> و چون حقیقت حق تعالی غایت الغایات است، فعل او محال است معلّل به غرض و غایتی غیر ذات خود باشد و چون حق تعالی در مشهد ذات، به شهود ذاتی خود را مشاهده می نماید، در حالی که از جمیع نواقص مبرا و منزّه است، یک نحوه ابتهاج و سروری مناسب با مقام ربوبی دارد. و چون اکمل موجودات است مبتهّج به و مبتهّج ذات خودش می باشد، کما این که علم و عالم و معلوم و اراده و مرید و مراد هم در آن مرتبه و مقام شامخ، همان حقیقت است، و همین حب و عشق به ذات و حب به معروفیت اسما و صفات است که تمامی ملک و ملکوت را به ظهور آورده است، و همین عشق و حب است که منشأ عشق و حب در نهاد جمیع ذرات عوالم وجودی گردیده است:

عشق در پرده می نوازد ساز هر زمان نغمه ای کند آغاز

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز

پس به حکم «العالمی لا یزید السافل ولا یتکمل به»، غایت از خلقت اشیا همان ذات

شیء، لأن ذاته من حيث الذات بالفعل من كل الوجوه وواجب بالذات

حق تعالی است، و به موجب «من احب شیئا احب آثاره» موجودات، محبوب و معشوق و مراد حق اند به تبع عشق و حب و اراده در مقام ذات «إنه تعالی اعظم عاشق و اعظم معشوق» و حب حق به اشیا به اعتبار آن است که موجودات، رشح و ظهور و رقیقه آن حقیقت تام قیومی می باشند «یحبهم و یحبونه؛ لأنه لا یحب إلا نفسه».

از مجموع آنچه که ذکر کردیم معلوم شد که اشیا همان طوری که در وجود، معلول حق اند، در استکمالات و حرکات متوجه به آن مبدأ اعلا هستند، و این توجه به مبدأ اعلا که جبلی هر موجودی است، همان قوه جاذبه ای است از مبدأ وجود که فضای عوالم وجود را به مقتضای کریمه «ما من شیء إلا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم» به خروش «لا اله الا هو» پر کرده و این خود همان عشق فطری و حب ذاتی به مبدأ اعلا است که هستی موجودات را حفظ نموده است.

یسبح عشق دین عشق و خدا عشق      ز تحت الارض تا فوق السماء عشق

شیخ فلاسفه اسلام - علیه الرحمة والرضوان - در تعلیقات ص ۱۸ فرموده است:

«ولو أن إنساناً عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات، ثم ينظم الأمور التي بعده على مثاله، حتى كانت الأمور على غاية النظام، لكان غرضه بالحقیقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال، فإذا كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغرض».

مراد شیخ، آن است که نظام کیانی تابع نظام ربانی است، و علم حق تعالی به نظام احسن و اتقن، همان اراده حق متعال است که منشأ وجودات خارجی می باشد، و چون ذات مقدس او تمام بلکه فرق التمام است، علم و اراده و قدرت که عین ذات بیهمال اوست، تام و فوق التمام است و نظامی هم که تابع علم حق به نظام احسن و اتقن است، فوق التمام است به نحوی که نظامی بالاتر از آن متصور نیست و همین کمال وجود، سبب حب ذات به ذات و مریدیت ذات للذات است، و علم حق به نظام احسن، غرض و داعی از برای ایجاد اشیا خارجی می باشد و این علم، عین ذات و عین اراده و عین قدرت و عین ابتهاج و بهجت و سرور است، پس غایت ایجاد اشیا، خارج از ذات حق نیست، و اگر مثل فواعل امکانی صاحب داعی زاید بر ذات باشد، لازم می آید که حق، تام الفاعلیه نباشد و در

والواجب بالذات، واجب من جمیع الجهات، فشهد ذاته البسيطة على أنه كمال كل شيء ولا يبرهان عليه ولا معرف له، بل هو برهان وشاهد على كل

فاعلية به امری خارج از ذات خود احتیاج داشته باشد و چون این علم عنایی که علم تام به نظام احسن است، باعث ایجاد اشیا شده است، محبوب بالذات و مراد بالذات نفس ذات است و مرادیت و محبوبیت و معلومیت اشیا به تبع ذات حق و ظل نظام ربانی می باشد، و غایت اولاً و بالذات خود ذات است، کما این که معلوم اولاً و بالذات نفس ذات است که علم است به تمام اشیا، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»<sup>۱</sup>.

بنابر این همان طوری که ذات مقدس حق، مبدأ المبادی است، غایت الغایات است و مرجع و مآب و مآل همه موجودات اوست و همین ابتهاج و بهجت و سرور ذاتی است که ساری در همه اشیاست (به سریان فعلی و تجلی ظاهری)، چون ذات بیهمال حق، اعظم عاشق و اعظم معشوق است. این ابتهاج و حب به کمال وجودی، در واجب الوجود واجب و ذاتی است و در بقیه ممکنات و مراتب وجودات، به تبع عشق و حب حق تعالی به ذات خود است، و هر سافلی به طرف وجودی عالی متحرک است تا به غایت الغایات که حقیقت مقدس حق باشد منتهی شود «إِنَّ إِلَهِي رَبُّكَ الرَّجْمِي»<sup>۲</sup>. مرحوم آیت الله العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفة الحکیم ص ۱۰۹ فرموده اند:

طبق النظام الكامل الرباني	إِنَّ النظام الحسن الإمكانی
إِنَّ إِلَهِي رَبُّكَ مِنْهَا	وغاية الكل الذي سواها
صرف عناية ومحض وجود	فكل فعلي واجب الوجود

خلاصه و لب کلام، آن است که واجب الوجود به اعتبار جامعیت او جمیع کمالات وجودی را از علم و قدرت و اراده و غیر اینها (به نحو استقلال و غنای ذاتی) اتم الوجودات است. و از آنجائی که فاعلیت و فیاضیت و آنچه که در صدور فعل از او مدخلیت دارد، به نحو فعلیت در او موجود است و در ایجاد و افاضه به امری ورای ذات خودش احتیاج ندارد،

۱. الحديد (۵۷): ۳.

۲. الملق (۹۶): ۸.

شيء و ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [۱]، لآن تصور معنی الله - وهو الذات المستجمع لجميع صفات الكمال - یؤدّي إلى التصديق بأنّه لا شريك له، ومنه حصل أنّه خالق كلّ شيء ومبدئه ورازقه وبه يرجع كلّ الأمور، وهذا كان سبیل معرفة الصديقين وهو إثبات الحقّ بالحقّ واحوال الخلق المخلوق به كما هي.

بلکه ماورای عبادان آن وجود، قریه ای نیست<sup>۱</sup> و جمیع جهات افاضه و علت، از علم و قدرت و حیات و اراده و اختیار عین ذات اوست، مبدأ و علت اولی و اصلی موجودات است، بلکه حقیقت غیر او، مبدأ فاعلی برای موجودات نیست، و چون ذات او اکمل الذوات است و در ایجاد به امری و تعقل غایتی غیر از ذات خود احتیاج ندارد، غایت از برای اشیاست، و همین تمامیت ذات و بودن او علت غایی اشیا، منشأ از برای حرکت جمیع اشیا به سوی اوست. غایت الغایات و نهایت النهایات، او می باشد و همان حب به ذات و حب به کمالات ذات منشأ ظهور و بروز عشق در هر ذره ای از ذرات عالم وجود گردیده و هر موجودی عشقی دارد که کمال خود را حفظ می کند و صاحب شوقی است که از برای تحصیل کمالات و خروج از قوه به فعل و از مادیت به مجرد دائماً در حرکت و سیلان ذاتی و جوهری است، و چون تنزل وجود از مقام تجرد، بعد از طی مراحل و قطع منازل تا وصول به عالم ماده در نفس ذات و حقیقت وجود است و این تطوّر و تدلّی، ذاتی وجودات است، همین طور سیر آنها در قوس صعود به طرف مبدأ اعلا به حسب نفس ذات و حقیقت می باشد و این حرکت در نهاد و باطن موجودات نهاده شده است، و این عشق و شوقی است که امر ذاتی و عین وجود خارجی آنهاست نه امری عارض و طاری، این جنبش به طرف مبدأ، از برای موجودات جبلی و فطری است نه عارضی و زایل. این بود خلاصه کلام در این که حق تعالی فاعل و غایت اشیاست علی الاطلاق، ما، در رساله مستقلی مفصل تر از این که ذکر شد، این مطلب را بیان کرده ایم.

[۱] آل عمران (۳): ۱۸.

۱. اشاره به پیشی است که حکیم سبزواری - قدس سره - سروده است آنجا که می فرماید:

أَنَا الوجود ماله من ثاني      ایس قسری وراء عبّادان

ر. ک. شرح المنظومه، قسم الفلسفة، ص ۳۳۸.

«المشعر الثالث: في توحيد له لما كان الواجب تعالى متهمى سلسلة الحاجات والتعلقات وهو غاية كل شيء ونمّام كل حقيقة، فليس وجوده متوقفاً على شيء ولا متعلقاً بشيء؛ لما مرّ؛ فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة، فذاته واجب الوجود من كل [١] جهات، كما أنّ واجب الوجود بالذات وليس فيه جهة إمكانيّة ولا امتناعيّة وإلا لزم التركيب المستدعي للإمكان. وإذا تقرّر هذا فنقول: لو فرضنا في الوجود واجبين [٢] فيكون ما

[١] من كل جهة. خ. ل.

[٢] مصنف در كتاب المظاهر الإلهيّة صص ٧٤-٧٥ در بيان توحيد حق فرموده است: «قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهَ وَاحِدٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾<sup>١</sup> إله العالم واحد لا شريك له في الإلهية، فبراهينه كثيرة فمن جملة البراهين النظر في وحدة العالم بأن العالم كلّ شخص واحد، وحدة طبيعية، بعض اجزائه أشرف وأعلى من بعض فالكل حيوان واحد ناطق، مسمّى بالإنسان الكبير، وعالم الأجسام بمنزلة بدنه وظاهره، وعالم الأرواح بمنزلة روحه وباطنه، والمجموع منتظم في سلك واحد، وإذا كان العالم واحداً كان إله العالم وصانعه واحداً لا شريك له في الإلهية كما لا شريك له في ذاته، كما قال: ﴿إِنِّي اللَّهُ شَكَ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>٢</sup> وقال: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَتَعَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَمَّا لَبِثُوا عَلَى بَعْضِهِمْ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾<sup>٣</sup> ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾<sup>٤</sup> ولذلك المطلب طريق آخر هو أنّ تشخص المعلول بتشخص فاعله المفيض لوجوده؛ إذ الوجود في كل شيء عين تشخصه وتشخصه عين وجوده، فمفيض وجوده مفيض تشخصه، فكما لا يكون شيء واحد شخصي وجودان ولا تشخصان، فكذا لا يكون له موجودان مشخصان؛ لأنّ انحاء الوجود والتشخص متباينة

١. البقرة (٢): ١٦٣.

٢. إبراهيم (١٤): ١٠.

٣. المؤمنون (٢٣): ٩١.

٤. الحشر (٥٩): ٢٢.

متنافية والاتصاف بكل منها يقتضي نفى الاتصاف بغيره معنى الفساد على فرض تعدد الإله، فكذا الحال في الاتصاف بمبدئه وجود وتشخص، فإذا فرض شيء واحد وجودان فهما متفاسدان؛ إذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر وهذا البرهان هو معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا لِلَّهِ لَقَسَدْنَا﴾<sup>١</sup> لا المعنى الذي توهمه بعضهم من وقوع العريضة والنزاع بين إلهين مفروضين، لأنه كلام خطابي، بل شعري جلّ جنباب القرآن عن أمثال هذا النقصان. ويؤيد ذلك قوله تعالى<sup>٢</sup>: ﴿جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾<sup>٣</sup>.

١. الأنبياء (٢١): ٢٢.

٢. الرعد (١٣): ٢.

٣. نكارتند، در حاشية بر المظاهر الإلهية ص ٧٦ نويته است:

«الفرق بين الواحد والواحد: أن الواحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها أي الحقيقة المحضة التي لا يعتبر فيها اسم وصفة وتعين، بل هي صرف الوجود ووجود محض بلا تقيّد؛ لأن التقيّد منيع التباير والاختلاف والكثرة. وفولنا: إنه وجود إله هو للتفهيم كمال قال رئيس الموحدين عليّ عليه السلام: «كمال التوحيد نفى الصفات عنه»<sup>١</sup> وبالمجمل، الواحد عبارة عن الحقيقة المحضة التي هي منبع الكافوري، بل العين الكافوري نفسه وهو الوجود المطلق بلا قيد حقيقة الوجود حق، والمطلق فعله، والتقيّد اثره».

والواحد هو الذات مع اعتبار الكثرة الاسماوية والصفائية والمظاهر الخلقية. والفرق بين الواحد والواحد اعتباري، لأن الكثرة الاعتبارية لا تنقدح في الوحدة الصرفة الحقيقية، بل الحضرة الواحدة هي بعينها الحضرة الاحدية وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾<sup>٢</sup> خطاب امري من عين الجمع والاحدية الذاتية، وارد على مظهر التفصيل وهو من اسماء الذات والله إشارة إلى الحضرة الواحدة. ولما كان الفرق بين الاحدية والواحدة بالاعتبار، قال: ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ والصمد هو الله، لأن اسم الله وضع للذات باعتبار كونها جامعة لجميع الكمالات الاسماوية والصفائية. والصمد ايضاً هي الذات في الحضرة الواحدة باعتبار افتقار كلّ ممكن إليها وهي باعتبار جامعيتها للاسماء الحسنى تكون مستندة الكل، ولما كانت الصمدية المطلقة ملازمة لصراة الوجود وغير قابلة للكثرة والتعدد إذ ليس في الوجود شيء إلا وهو داخل في صرف الوجود وعصر الشيء لا يتشعب ولا يتكرر. قال: ﴿وَكَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ فوجوب الوجود يقتضي الصراة المحضة، والصراة المحضة ملازمة للوحدة، وكلّ ما فرض من الكثرات فهو متاخر عن الذات الصرفة

غير تش غير در ميان نگذاشت زين سبب اصل جمله اشياء شد

١. التوحيد، ص ٥٧، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ١٢.

٢. الإخلاص (١١٢): ١.

فرضنا [۱] ثانیاً متفصل الذات عن الواجب؛ لاسنحالة أن يكون بين الواجبين علاقة ذاتية، وإلا لزم معلوئیة احدهما او كليهما وهو خلاف الفرض، فلكلّ منهما إذن مرتبة من كمال الوجود ليس للآخر ولا مترشحاً منه فائضاً من عنده، فيكون كلّ منهما عادماً لکمال وجودي، وفاقداً لمرتبة وجودية، فلم يكن ذات الواجب محض حيشية الفعلية ووجوب الوجود، بل مؤلفاً من جهتين ومصدّقاً لوجود شيء وفقد شيء آخر كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود.

قوله: «في توحیده تعالی»، أي في بيان أنه واحد لا شريك له. وقلنا سابقاً «شَهِدَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» [۲] و [۳]، لأنه لما تصوّرنا مفهوم «الله» نعلم أنه مبداً

[۱] ما فرض، خ ل.

[۲] آل عمران (۳): ۱۸.

[۳] صدر المتألهين در کتاب المظاهر الإلهية نوشته است:

«اعلم أنّ الآيات الواردة في توحیده كثيرة منها قوله: «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»<sup>۱</sup> وقوله: «قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ»<sup>۲</sup> وقوله: «وَلَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ»<sup>۳</sup>.

وأما البرهان العقلي على وحدانيته فهو أيضاً ذاته فإنك قد علمت أنه حقيقة الوجود و صرفه وحقيقة الوجود امر بسيط لا ماحية له ولا فصل له ولا تركيب فيه اصلاً، ثبت أنه احد صمد و كل ما كان احداً صمداً، فهو واحد فرد لا شريك له ولا تعدّد فيه.

ومن البراهين الدالة على الوحداية والاحدية قوله تعالی: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ»<sup>۴</sup> وهذا دليل على أنه احدي الذات؛ لأنه لو كان له جزء لكان مفتقراً إلى غيره فلم يكن غنياً وقد فرض غنياً هذا خلف.

۱. القصص (۲۸): ۸۸.

۲. الانبياء (۲۱): ۱۰۸.

۳. النحل (۱۶): ۵۱.

۴. الإخلاص (۱۱۲): ۲-۱.

الاشياء ولا يكون له مبدأ، ولا يخرج منه كمال، ولا يكون حقيقته مركبة أصلاً بوجه من الوجوه، بل يكون بسيطة حق البساطة، ووجوب محض ووجود صرف وليس فيه كمال بالإمكان، وما كان كذلك يمتنع له الشريك؛ لأن الشريك لما هو صرف الوجود محال؛ لأن شريك الواجب في الواجبية والتمامية واجب وتام، لا يكون واحد منهما ناقصاً ومعلولاً، وكل كمال فيه حاصل له بالذات هو في الآخر بالضرورة، ومسلوب عن كل منهما ما هو كمال حقيقي، والواجب هو ما لا يسلب عنه الكمال، فيلزم سلب الكمال عما لا يسلب عنه الكمال وهو محال بالضرورة، ونفي التوحيد عن حقيقة الواجب، يستلزم نفي الحقيقة كما دل عليه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ

أما فرضه غنياً لأنه فرض «الله صمد» والصمد هو الغني الذي يحتاج إليه كل شيء، ولو كان واحداً يكون فردانياً لا شريك له؛ لأنه لو كان له شريك في معنى ذاته، لكان مركباً تماماً يمتاز وما به يشترك، فيكون مركباً ولو كان له شريك في ملكه، لم يكن غنياً يفتقر إليه غيره، فصمديته دليل احديته، واحديته دليل فردانيته.

اعلم أن كل اثنين فائيتينهما إما من جهة الذات والحقيقة كالسواد والحركة، وإما من جهة جزء الحقيقة؛ خارجاً كالإنسان والفرس، أو ذهنياً كالسواد والبياض، أو من جهة كمالية ونقص في نفس الحقيقة المشتركة كالسواد الشديد والسواد الضعيف، أو بسبب أمر زائد عارض كالكتاب والأميّ وشيء من هذه الوجوه لا يتصور أن يكون منشأ لتعدد الواجب. أما الأول فلا اتحاد حقيقة الوجود. وأما الثاني فلبساطتها. وأما الثالث فلتامية الذات الواجبية وكون كل ناقص محدوداً معلولاً لغيره. وأما الرابع فلا استحالة كون الواجب متأخراً عن مخصص خارجي، بل كل ما فرض مخصصاً من كم أو كيف أو غير ذلك يجب أن يكون متأخراً الوجود عن حقيقة الوجود فإذا ذات الواجب يجب أن تكون متعينة بذاتها، فذاته شامدة على وحدانيته ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يُدْعَوْنَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾<sup>١</sup>.

إِلَّا اللَّهُ لَفَسَلَتَا» [۱]، فعلم أنّ الواحديّة لازمة للواجبيّة ولا يجوز فيه فقد شيء من طبيعة الوجود [۲] سواء كان ممكناً أو ممتنعاً فلا يجوز الواجب كما قال:

[۱] الأنبياء (۲۱): ۲۲.

[۲] از بیانات قبلی به منصّه ظهور و بروز رسید که حقیقت حقّه حق تعالی در نهایت اطلاق و صرافت ذات و محوَض فعلیت و وجود است، و هر وجودی که دارای صرافت من جمیع الجهات باشد، از جمیع حدود ماهوی منزّه و مبرا است و هر فعلیتی که در دار وجود، معقول باشد، آن حقیقت بیهمال، آن فعلیت را به نحو اتم و اعلا واجد است، از برای چنین وجودی ثانی متصور نیست، لذا فرموده اند: «صرف الشيء لا يتكرّر» و هر چه از سنخ او تصور شود، خارج از حیطة آن وجود نیست. و این خود، برهان تامی است از برای اثبات وحدانیت حق تعالی. مرحوم کمپانی در تحفة الحکیم، ص ۱۰۳ فرموده است:

لو<sup>۱</sup> لم يكن وجود ذات الواجب صرفاً ومحصّلاً لم يكن بواجب

خلاصه منظور صدر المتألهین این است که چون واجب الوجود تعالی منتهای سلسله حاجات و تعلقات است، غایت هر شیء و تمام هر حقیقت می باشد، پس وجودش توقف بر چیزی ندارد کما این که گذشت چنین وجودی بسیط الحقیقه از جمیع جوه است، هیچ جهت امکانی و امتناعی در او راه ندارد و إلا ترکیب لازم می آید که ملازم است با امکان، این معنا در حق تعالی ممتنع است.

بعد از ثبوت این مطلب می گوئیم: اگر در دار وجود دو واجب فرض شود، پس آن موجود واجب ثانی، به حسب ذات از واجب اول متفصل و مجزا است، چون محال است که بین دو واجب علاقه ذاتی موجود باشد، برای آن که لازمه علاقه ذاتی معلولیت یکی از آن دو برای دیگری یا معلولیت هر دو از برای علت دیگر است و این، خلاف فرض است. پس، از برای هریک از آن دو واجب مرتبه ای از کمال و وجودی متصور است که از برای دیگری نیست و نه مترشح و فایض از دیگری است، پس هر یک از این دو واجب، فاقد کمال و مرتبه وجودی دیگر است، پس ذات واجب، فعلیت محض نشد بلکه از دو جهت ترکیب یافت و از برای وجود و کمال چیزی و فقدان و ناداری چیزی دیگر از طبیعت وجود بماهو

۱. در مصدر بجای «لو» کلمه «ما» است.

«وَمَنَاطاً لِّوَجُوبٍ نَحْوِ مِنَ الْوُجُودِ وَإِمَكانٍ نَحْوِ آخِرٍ مِنْهُ أَوْ امْتِناعِهِ، فَلَمْ يَكُنْ وَاجِبَ الْوُجُودِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ، وَقَدْ ثَبِتَ أَنَّ مَا هُوَ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ

وجود مصداق شد، و از برای وجوب یک نحوه از وجود و امکان دیگر از وجود، یا امتناع نحوه دیگر از وجود مناسط شد؛ چون ثبوت وجود واجب از برای واجب دیگر محال است، پس آنچه را واجب فرض کردیم واجب الوجود من جمیع الجهات نشد، بلکه از بعضی جهات واجب شد، واجب الوجود بالذات باید از فرط فعلیت و کمال و تحصیل، جامع جمیع نشأت وجودی و اطوار کونی و شؤون کمالی باشد به طوری که مساوی و معادل و ضد و ند و شبه از برای او در دار وجود نبوده باشد، بلکه ذات و حقیقت او از تمامیت فعلیت باید مستند جمیع کمالات و سرچشمه جمیع خیرات و تام الوجود بلکه فوق التمام بوده باشد.

توضیح این مطلب (کلام صدر الحکماء) به طور اختصار آن است که اگر معنای وجوب وجود و صرافت وجود و فعلیت را انسان به طور کامل بفهمد و تعقل نماید که باید واجب الوجود بالذات واجب الوجود از تمام جهات و حیثیات بوده باشد و جهت عدمی - که حاکی است از فقدان ذات مرتبه ای از مراتب کمال و درجه ای از درجات فعلیت و حصول را - در او ممکن نیست و باید آنچه که غیر از او فرض شود ظهور تفصیل آن حقیقت باشد و آن حقیقت به حسب نفس ذات و جوهر حقیقت منشأ از برای ظهور و بروز مراتب وجودی باشد، یقین خواهد نمود که چنین حقیقتی تعدد و تکرار و تثنی بردار نیست، و ذاتش دلیل بر وحدانیت اوست «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»<sup>۱</sup> و وجودش دلیل بر موجودیت ممکنات است «وَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ بَرِيكٌ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»<sup>۲</sup>، اگر واجب الوجود متعدد باشد معنای تعدد، انفصال وجودی هریک از واجبین از دیگری است و هیچ ملازمه هم بین این دو واجب نباید باشد، چون ملازمه بین دو وجود، از علیت احدهما از برای دیگری یا معلولیت هر دو از برای علتی ناشی است که آن علت منشأ تلازم وجودی این دو شده است، پس ذات هریک باید مجزاً و منمزل از دیگری باشد. پس برای هریک از این دو باید مرتبه ای از کمال و

۱. آل عمران (۳): ۱۸.

۲. فصلت (۴۱): ۵۳.

واجب الوجود من کلّ جهة [۱] هذا خلف، فواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعلية وكمال التحصيل جامعاً لجميع النشآت الوجودية والاطوار الكونية والشؤون الكمالية [۲] فلا مكافئ له في الوجود ولا مائل ولا نداء ولا ضد ولا شبه، بل ذاته

تحصل و فعلیت باشد که دیگری فاقد آن مرتبه باشد، چون اگر هر دو به تمامه واجد کمالات یکدیگر باشند دوئیت متصور نمی باشد، و چون هریک از دو واجب به مقتضای دوئیت، کمالات و فعلیاتی را واجد است که دیگری آن کمالات و فعلیات را ندارد، پس هیچ یک از آنها صرف الوجود و صرف الکمال نیستند، بلکه هریک از آنها کمالی را واجب و کمال و فعلیت دیگری را فاقد است، هریک از آنها ملثم الذات می شود از جوت وجدان و جهت فقدان، در حالی که باید واجب الوجود بسیط الحقیقه باشد، یعنی جهت علمی که منشأ ترکیب شیء از فقدان و وجدان است، در او نباشد. و هر بسیط الحقیقه ای جمیع کمالات و فعلیات وجودی از منخ خود را واجب و جمیع جهات علمی که قادح در وحدت حق و بساطت وجودی است را فاقد می باشد؛ لذا فرموده اند: جمیع کثرات وجودی به نحو کثرت در وحدت در وجود اول مطوی و مستجن است، و حق تعالی به وحدته، در جمیع کثرات و مراتب وجود تجلی و ظهور دارد به نحوی که هیچ موجودی خالی از او نیست.

بر هر چه بنگرم تو پدیدار آمدی ای نمانوده رخ، تو چه بسیار آمدی

تمامیت این برهان بر اصالت و اشتراك معنوی و وحدت حقیقت وجود توقف دارد. کسانی که قائل به اصالت ماهیت و یا قائل به اصالت وجودند، ولی وجودات را حقایق متباین می دانند به این برهان نمی توانند تمسک کنند ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾<sup>۱</sup>.

[۱] من جمیع الجهات. د. ط.

[۲] در کلمات ائمه حکمت و سلاک یبداي معرفت این کلمه دایر است که گویند: واجب الوجود بالذات واجب الوجود از جمیع جهات و حیثیات است و ممکن الوجود بالذات نیز ممکن الوجود من جمیع الجهات است. چون تحقیق این کلام شریف از مباحث

مهم فلسفه الهی و از دقایق مبانی حکمی است، ناچار لازم دانستم توضیح بیشتری در این مطلب بدهم.

صرف هر حقیقت و حقیقت صرف آن حقیقتی را گویند که خالی از کافه متقابلات آن حقیقت باشد و به هیچ نحوی از انحاء، به عدم آن حقیقت متصف نباشد. مثلاً بیاض صرف بیاضی را گویند که متصف به عدم هیچ نحوی از انحاء سفیدی نشود، و آنچه سفیدی فرض شود، داخل در این حقیقت صرف باشد، صرف حقیقت بیاض واجد جمیع مراتب سفیدی و فاقد جمیع مراتب سیاهی می باشد. روی این میزان نمی شود بیاضی فرض کرد که این وجود صرف سفیدی واجد آن نباشد، اگر چنانچه واجد آن نباشد قهراً محدود می شود به حدی از بیاض که بالاتر از آن حدی متصور است، این بیاض، مرکب می شود از جهت وجدان که عبارت است از دارا بودن آن، مرتبه ای از سفیدی را و جهت فقدان که عبارت است از نداشتن مرتبه ای از سفیدی دیگر را از سنخ خود و این، همان ترکیب از جهت وجدان و فقدان است، و همین طور وجود صرف، وجودی را گویند که غیر از جهت وجودی که مساوق با وحدت است چیزی در او ملحوظ نشود، و وجودی جامعتر و کامل تر از آن متصور نباشد، از تمامی جهات عدمی و کافه مفاهیم و ماهیات، معرا و منز باشد، هر امر وجودی و آنچه را که به نواقص و جهات شرور و عدمیات راجع است از آن مرتفع گردد به طوری که صادق باشد بر او «وجود کله و قدره کله و علم کله». پس واجب الوجود بالذات آن موجودی را گوئیم که از جمیع جهات عدمی و تمامی حیثیات امتناعی و کافه مفاهیم و ماهیات، منز باشد، وجودش بالذات و للذات - که عبارت است از ضرورت ازلی و ملازم با طرد عدم و استغنائی از غیر در مرتبه ذات - بوده باشد و به عبارت آخری مستقل و قائم بالذات و جامع جمیع صفات وجودی و متصف به کافه اسمای لطیفی و قهری، جلالی و جمالی و منشأ ظهور و بروز جمیع ماهیات و مصدر کافه فعلیات باشد.

آنچه از نعمت جلال آمد و از وصف جمال

همه در روی نکوی تو مصور دیدم

و معنای واجب الوجود بالذات آن شد که تمامی جهات وجودی را در مرتبه ذات و نفس

من کمال الفعلیة [ ۱ ] یجب أن یكون مستند جمیع الكمالات وینبوع كل الخیرات ، فیکون تاماً وفوق التمام .

قوله : « فلم یکن واجب الوجود من كل جهة » یوهم أنه یجوز أن یكون الواجب لا من كل جهة و لیس كذلك ، و مناط التوهم هو الممكن الواجب بالغير و اما الواجب بالذات فلا یجوز فیہ التركيب و لا یجوز فیہ الوجوب من جهة دون جهة ، ف یجب أن یكون محض الوجوب و صرف الفعلیة و جامع جمیع النشآت الوجودیة و الشؤون الكمالیة فلیس له فی الوجود مكافئ و لا مماثل و لاند و لا ضد و لا شبه .

حقیقت بدون ملاحظه حیثیتی از حیثیات و جهتی از جهات واجد باشد ، چنین موجودی از سمات امکان و حدوث بری خواهد بود و معنای ممکن الوجود بالذات آن است که اتصاف او به جهات وجودی از ناحیه غیر باشد و به واسطه اتصاف به ماهیت و عدم استقلال در وجود به امکان ذاتی و امکان فقری که وصف برای وجودات امکانی است متصف بوده باشد ، و اگر در وجودی یک جهت امکانی و عدمی موجود باشد ، محدود و ممکن الوجود بالذات و ممکن الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات خواهد بود ، روی این جهت که ذکر شد فرض مکافیء از برای حق در دار هستی و وجود ، مساوق است با آن که آنچه را که واجب فرض کردیم واجب نباشد ، چون صرف حقیقت وجود بلکه صرف حقیقت هیچ چیزی مکرر نمی شود و تکافؤ بدون اعتبار دوئیت محال است و دوئیت ملازم محدودیت است ، لذا گفته اند : وحدت حق تعالی وحدت عددی نیست ، بلکه وحدت حقه حقیقی است . مرحوم حاج شیخ محمد حسین کمپانی در تحفة الحکیم ص ۱۰۲ گفته است :

فهو لقدس ذاته وعزته      صرف وجوده دلیل وحدته

در مسجد و در میکده هر جا که می بینم توئی

غیر از تو در کون و مکان دیار کو ، دیار کو

قال الهمداني في كتاب الالفاظ [۱]: الانداد والاضداد والاكفاء والنظراء والاشباه والافراق والامثال نظائر - بل ذاته من كمال الفضيلة بحيث لا يحتمل الاكتمالية، يجب أن يكون مستنداً لجميع الكمالات وينبوع كل الخيرات فيكون تاماً في كمالته وفوق التمام وفاض منه الكمال في كل ذي كمال.

«المشعر الرابع: في أنه المبدأ والغاية في جميع الاشياء الأصول الماضية دلت وقامت على أن ذات واجب الوجود واحد بالذات لاتعده له، وأنه تام وفوق التام، فالآن نقول: إنه فياض على كل ماسواه بلاشركة في الإفاضة؛ لأن ماسواه ممكنة الماهيات، ناقصة الذوات، متعلقة الوجودات بغيرها، فكل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفترق إليه، مستتم به، فذلك الغير مبدؤه وغايته؛ فالممكنات كلها - على تفاوتها وترتيبها في الكمال والنقص - فاقرة الذوات إليه، مستغنية به، فهي في حدود أنفسها [۲] ممكنة، واجبة [۳] بالاولى الواجب تعالى، بل باطلا هالكة بانفسها، حقة بالحق الواحد الاحد

[۱] لم نعر عليه.

[۲] نفسها. د-ط.

[۳] از مطالب مذکور ثابت شد که حق تعالی واحد من جميع الجهات است و هیچ کمالی از کمالات وجودی از حیطه وجود او خارج نیست، مبدأ از برای جميع اشیا، آن حقیقت بسیطه می باشد. به واسطه صرافت وجود، واحد و تام بلکه فوق التمام است. بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و استغنائی ماهیات از جعل ماسوای حق تعالی، وجودات خاص امکانی هستند.

بنابر اصالت وجود و این که جماعیت و معمولیت از ماهیات منتفی و ماهیات به واسطه بطلان ذات، مقامشان دون جعل است (نه فوق جعل)، امکان در باب وجودات، امکان فقری ملازم عین الربط و صرف الفقر بودن وجودات نسبت به وجود مستقل علی الاطلاق است. حق اول منشأ سلسله علل و معالیل و هر وجود معلولی با قطع نظر از علت فیاض،

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [۱] ونسبته إلى ماسواه كنسبة ضوء الشمس لو كان قائماً بذاته. [۲]

لما ثبت توحيد الذات بالدلائل المذكورة فقد أراد توحيد الفعل بأن الممكنات المفتقرة الذوات مشوبة بالعدم، وكل واحد منها زوج تركيبی من المادّة والصورة أي الماهية والوجود. وقد ثبت أن المجمعول بالذات هو الوجود، والوجود العلولي وجود ظلي قائم بذی الظل، وأصل الوجود ومبدؤه وجب أن يكون الغني ومنتهی سلسلة الحاجات [۳]؛ لدفع الدور والتسلسل، وصرف

باطل الذات است، به اعتبار ظهور و تجلی حق، امری واقعی و خارج و مرتبط و عین الربط به حق تعالی می باشد، النهایه هر وجودی که قریب به حق اول زیادتر است، وجودش کامل تر و سعه و فعلیت او زیادتر و هرچه وجود از مقام اطلاق، تنزل نماید، اعدام و نواقص در او بیشتر و ترکیب او از جهات عدمی کاملتر خواهد بود. لذا فرموده اند: مجردات محض مثل عقول خصوصاً عقل اول، تمام و کمال اشیا است و هكذا عقل ثانی نسبت به عقل ثالث، جمیع آنها به حسب نفس ذات غیر مستقل و استقلالشان مربوط به استقلال حق است، کما این که وجودشان وابسته به وجود حق است و این افتقار و احتیاج امری زاید بر ذاتشان نیست و عین ذاتشان می باشد. پس جمیع موجودات از عقل اول تا هیولای اولی مرتبط الوجود به حق اولند و اوست مبدأ جمیع اشیا و در دار وجود فاعل علی الاطلاق جز او نیست. «فالکل من عند الله» و چون ذات او اکمل الذوات است، غایت وجودی جمیع اشیا است «فظهر أنه غاية و فاعل للکل».

[۱] القصص (۲۸): ۸۸.

[۲] در نسخ متن بعد از «لو كان قائماً بذاته» این عبارت موجود است. «إلى الأجسام المستضيئة منه، المظلمة بحسب ذواتها»، شارح علامه آن را اسقاط کرده است.

[۳] چون حق تعالی وجود مستقل و از حیث کمالات وجودی تناهی ندارد، فاعل کل است و چون کمال مطلق است غایت جمیع اشیا است. دلیل این که خداوند فاعل کل است و مؤثری در وجود غیر از او نیست، این است که ممکنات در مقام ذات فاقد وجودند «ولیس لما بالقوة مدخلة فی إفاضة الوجود أصلاً». شرح این مطلب گذشت.

الوجود، لأنَّ غيره محتاج لم يكن مبدءً لكلِّ ماسواه، وصرف الشيء لا يتعدّد فمن هذا لزم أنَّ لا يكون له شريك؛ لأنَّ كلَّ ما في الوجود معلول له ومتعلق الوجود به؛ لأنَّ الممكنات إذا لم يعرض لها المبدأ كلّها متساوي النسبة ليس لها تقدّم وتاخّر، ومناط التقدّم وثبوتها لشيءٍ قريبه إلى المبدأ ومن هنا يحصل الاشرف فالاشرف، ومن كان شرفه بشيءٍ كيف يشابهه في صفة الكمال في كونه فاعلاً بالاستقلال؟! وبعد التصوّر التام لا كلام في أنَّ الواجب كما لا شريك له في الذات لا شريك له في الصفات، والفاعلية والحالقية بالذات وبلاستقلال لله المستجمع لجميع صفات الكمال، والممكنات - على تفاوتها وترتيبها في الكمال والنقص الذي حصل لها بسبب القرب إلى المبدأ - مفتقرة من جميع الجهات إليه ويدونه لآذات لها ولا صفة، بل باطلة هالكة بانفسها ليس لها مرتبة، وحقيقتها كان من وجه ينسب إلى الحقّ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [١]، فالممكنات بحسب الذات ووجهه إلى النفس داخلة في كلِّ شيءٍ وهالكة، وبحسب وجهه إلى الربّ أي وجهه إلى ربّ كان من المستثنى باقي ببقاء الله أو بإبقاء الله الواحد القهار، وإذا نسب إلى الممكن شيء، فهو ليس له بما هو ماسواه، بل بما هو وجهه، ووجه الشيء هو الشيء بوجه، وكلّ شيء منه والأمر إليه والواسطة غير معقولة، وأنَّ ما يتراءى من أوّل النظر لبعض الأشياء أثر وهو كإشراق الشمس على موضع وإنارته بنورها، ثم حصل نور آخر من ذلك النور وهكذا وإذا نظرت استندت كلّها إلى الشمس وكما قال:

«وأتت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع وإنارته بنورها، ثم حصل نور آخر من ذلك النور، حكمت أنَّ النور الثاني من الشمس وأستندت إليها وهكذا الثالث والرابع إلى أن يتتهي إلى اضعف الانوار الحسّية فعلى هذا المنوال وجودات الممكنات المتفاوتة

في القرب والبعد إلى الحقّ الأوّل، فالكلّ من عند الله. ۱  
لأنّ مَنْ كان ذاته وكماله بشيءٍ وشرفه بقربه لا يكون منشأ الكمال  
بالاستقلال فما كان من الفضل له بحسب الصورة، فهو لخالفه بحسب  
الحقيقة، فما له بحسب الذات ونشأ منه - وهو من الناقصات - ليس بكمال بل  
سلب كمال.

«المشعر الخامس: في أنّ الواجب الوجود تمام كل شيء» [۱] قد علمت أنّ  
الوجود حقيقة واحدة بسيطة لا يتفاوت اعدادها بأُمور ذاتية من جنس وقصل ونحوهما  
بل بكمال ونقص وغنى وفقير وليس النقص والفقر ممّا يقتضيه نفس حقيقة الوجود وإلاّ

[۱] چون وجود حق، مبدأ ظهور وجودات است و وجودات امکانی از آن اصل واحد منبعثند،  
عین التعلّق و محض ربطند و لبسیت ذاتی و عدم اصلی آنها به وجود حق جبران شده است  
و اصل وجود واحد، به وحدت اطلاقی شخصی است و وجودات امکانی از مراتب و  
ظهورات اصل واحدند و اصل واحد به حسب فعل، در همه اشیاء ظاهر، بلکه عین  
وجودات است و بنا به وحدت اصل وجود «لا سیما» وحدت شخصی، مراتب امکانی از  
تنزل اصل واحد ظاهر شده اند و جمیع وجودات به اعتبار استهلاك وجود در احدیت،  
عین حق و حق به اعتبار ظهور و قرق و تفصیل و فرقان، عین اشیا است. اصل حقیقت،  
روی این موازین تمام هر شیء و اصل هر موجود است «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ  
وَالْبَاطِنُ»<sup>۱</sup> و فی الاحادیث الإلهیة «یا موسی انا بذكّ لازم»<sup>۲</sup> حق جان جهانست و جهان  
جمله بدن.

۱. الحدید (۵۷): ۵۳.

۲. این روایت در جوامع روایی یافت نشد، در کتب عرفاء آمده است. ر. ک: الأسفار، ج ۱، صص ۱۵۹ و ۲۲۷؛  
شرح الاسماء، صص ۳۲۹ و ۴۶۵؛ شرح دعاء الصباح، ص ۱۹۹.  
بله از پیامبر اکرم (علیه السلام) نقل شده است که فرمودند: «يقول الله تعالى: يا ابن آدم انا بذكّ لازم فاعمل لبيك،  
كلّ الناس لك منهم بدو ليس لك متي بدو».  
ر. ک: تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۲۲۷.

لم يوجد واجب الوجود، والتالي باطل - كما ثبت - فالمقدم مثله، فظهر أن حقيقته في ذاتها تامة كاملة غير منتهية القوة والشدّة .

المقصود من هذا الكلام إظهار سريان نور الوجود في كل أمور وإثبات الوحدة في الكثرة فقال : «إن الوجود حقيقة واحدة بسيطة» وهذا مثبت أنه كل الأشياء [١] . وإذا ثبت أنه كل الأشياء، ثبت أنه بشيئته كانت شيئة الأشياء، وبفيض وجوده موجود كل ما سواه، وحقيقته لا تتكثر بأمور ذاتية؛ لمنافاته البساطة، بل فيضه سبب العكس وعكس العكس دام مقاماً ودرجة، وحصل باعتبار قرب وبعد مقام في الفيضان، الكمال والنقصان، وصدور الكثرة على الترتيب من الواحد لا ينافي البساطة، وهو الكل في وحدته، وتام في ذاته بحسبه مرتبة الاحدية وفوق التمام وليس النقص مما يقتضيه نفس حقيقة الوجود وإلا لم يتحقق المرتبة الكاملة الواجبة والتالي باطل - كما ثبت - والمقدم - أي اقتضاء النقصان من نفس حقيقة الوجود - باطل أيضاً . وليس حقيقته في ذاتها مستدعية لنقصان، بل هو ناشٍ لفيضان لفرط الكمال كما قال :

«وإنما نشأ النقص والقصور والإمكان ونحوها من الثانوية والمعلولية؛ ضرورة أن المعلوم لا يساوي علته، والفائض لا يكافئ المفيض، فظهر أن واجب الوجود تمام الأشياء ووجود الوجودات ونور الأنوار .»

وبهذا ثبت أن البسيطة الحقيقة كل الأشياء وعلة العلل على نحو أشرف الجميع الخلائق إذا لم يكن سواه واجب ولم يتحقق إمكان بالقياس إلى الغير بالنسبة إلى شيء وإلا فلا، ويلزم أن يكون الواجب واجباً، فتأمل .

[١] وبهذا ثبت أنه كل الأشياء . د - ط .

«المشعر السادس: في أنّ واجب الوجود مرجع كلّ الأمور واعلم أنّ الواجب بسيط الحقيقة وكلّ بسيط الحقيقة فهو بوحدة كلّ الأمور [ ۱ ]، لا يباذر صغيرة ولا كبيرة إلا إحصاءها واحاط بها، إلا ما هو من باب الاعداد والنقائص، فإنّك إذا فرضت بسيطاً وهو (ج) مثلاً وقلت (ج) ليس (ب) فحیثه أنّه (ج) إنّ كانت بعینها حیثه أنّه ليس (ب)

[ ۱ ] این کلمه قدسی از ارسطو نقل شده است<sup>۱</sup> و کثیری از مبانی فلسفی بر فهم این کلمه توقف دارد. صدر المتألهین در اثبات علم تفصیلی باری به این قاعده استدلال کرده است، بیان تحقیقی این قاعده را در بین محققان فن حکمت و عرفان، صدرالمحققین بیان نموده است. محصل این قول آن است که، حق تعالی چون بسیط من جمیع الجهات و وجود و قدرت و اراده و اختیار صرف است و همه کمالات را به نحو صرافت واجد است، آنچه کمال در عالم فرض شود، باید آن حقیقت مقدس به نحو اعلا و اتم آن را واجد باشد. در مرتبه علم به ذات علم به همه اشیا داشته باشد.<sup>۲</sup>

۱. نقل ناقلین ناظر به مطالب کتاب آنولوجیا است که نزد متقدمین از ارسطو و متأخرین از افلوطین است. و.ک: آنولوجیا، ص ۶۵؛ بعد: الأسفار، ج ۶، ص ۲۶۹؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۷۲.

۲. مرحوم حکیم محقق اسناد ملنق، قدوة اهل حکمت و فلسفه، آخوند ملاعلی نوری فرموده است: «هذا هو الذي يكشف عن سرّ ما قال بعض ساداتنا وأئمّتنا على ما في الكافي، ج ۱، ص ۸۱، ح ۵ حيث قال ﷺ في جواب سؤال الزنديق عن ماهيته تعالى: «شيء بخلاف الأشياء، أرجع بقولي هذا إلى إثبات معنى وهو شيء بحقيقة الشئية» انتهى.

ولقد قال العظيم أرسطاطاليس: بسيط الحقيقة كل الأشياء ينظر إلى قوله ﷺ: «شيء بخلاف الأشياء». وقوله: «بسيط الحقيقة كل الأشياء». ينظر إلى قوله ﷺ: «شيء بحقيقة الشئية». ومن ثم يلزم علمه تعالى في مرتبة علمه بكنه ذاته بجملة الأشياء حيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. والحق أنّ ذلك هذا الطور صعب مستصعب بحيث ما تيسر لأحد من أجلة المرءاء السابقين والسالك المارفين ولا للحكماء المشهورين، حسبما وجدناه وقرره صدر المحققين ومحصل هذا القول يرجع إلى كونه تعالى عالماً بكنه حقيقة ذاته التي هي حقيقة حقائق الأشياء وأسمائه الحسنی إنّما هي حقائق الأشياء بضرب اعلى وكنه ذاته الاحدية بوحده الحقّة حقيقة تلك الحقائق الاسمانية، فصار العلم القديم الارلي علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي فافهم». بطور تفصیل معنای بسیط و بودن حق تعالی کل الاشیاء را بیان خواهیم کرد.

حتى يكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب فيكون الإيجاب والسلب شيئاً واحداً ولزم أن يكون كل من عقل الإنسان مثلاً عقل أنه ليس بفرس بأن يكون نفس عقله للإنسان نفس

مصنف (ره) در اسفار فرموده است: «فصل في ذكر غلط آخر من البرهان على أن واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيء من الأشياء».

اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء، فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء.

وبرهانه على الإجمال أنه لو خرج عن هوية حقيقته شيء لكان ذاته بذاته مصداقاً سلب ذلك الشيء، وإلا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء؛ إذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت، فيكون ذلك الشيء ثابتاً غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوباً عنه، هذا خلف وإذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطاً هذا خلف.<sup>۱</sup>

یعنی حقیقت مقدس حق چون دارای صرافت ذات و بساطت حقیقت است و آنچه که از کمالات فرض شود، آن وجود بی نهایت آن ها را واجد است، باید در مقام ذات هیچ کمالی را نشود از او سلب نمود. آنچه اراده و علم و قدرت و کمال، تصور شود، باید خارج از حیطه علم و قدرت اراده حق نباشد، بلکه حق در مقام ذات چون واجد همه نشات وجودی به نحو صرافت و تعامیت است، در وجود و علم و قدرت و اراده ثانی ندارد، چون صرف علم و قدرت و وجود و اراده، علم و قدرت و وجود و اراده ای را گویند که آنچه از سنخ این معانی فرض شود، عین او یا تفصیل بعد از اجمال و فرق بعد از جمع آن باشد، اگر مرتبه ای از کمال وجودی فرض شود که در حق به نحو اعلا و اتم نباشد و حقیقت مقدس حق، آن را فاقد باشد، باید ذاتش مصداق سلب آن کمال واقع شود، ترکب شيء از وجدان و فقدان حاکی از نقص وجودی و محدودیت ذات است.

صدر المتألهین بعد از عبارت مذکور گفته است: <sup>۲</sup> «وتفصيله أنه إذا قلنا: إن الإنسان ليس

۱. الأسفار، ج ۲، صص ۳۶۸-۳۶۹.

۲. الأسفار، ج ۲، صص ۳۶۹-۳۷۲.

عقله آنه ليس بفرس ، لكن اللازم باطل ، فالملزوم مثله .

بفرس . فسلب الفرسية عنه لابد وان يكون من حيثية أخرى غير حيثية الإنسانية ، فإنه من حيث هو إنسان ، إنسان لاغير وليس هو من حيث هو إنسان لا فرساً وإلا لكان المعقول من الإنسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الإنسانية تعقل اللافرسية ، إذ ليست سلباً محضاً بل سلباً نحو خاص من الوجود وليس كذلك فإننا كثيراً ما نتعقل ماهية الإنسان وحقيقته مع التغلغل عن معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الإنسان أنها لا فرس في الواقع وإن لم يكن هذا الصديق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان ، فإن الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئاً من الأشياء غير الإنسان ، وكذا كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي إلا هي ولكن في الواقع غير خالٍ عن طرفي التقبض بحسب كل شيء من الأشياء غير نفسها ؛ فالإنسان في نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس وهو إما فلك أو غير فلك وكذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان وهكذا في جميع الأشياء المعينة وإذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباحين له ، يصدق عليه سلب ذلك المباحين فيصدق على ذات الإنسان مثلاً في الواقع سلب الفرس ، فتكون ذاته مركبة من حيثية الإنسانية وحيثية اللافرسية وغيرها من سلوب الأشياء ؛ فكل مصداق لإيجاب سلب محمول عنه عليه لابد وان يكون مركباً الحقيقة ؛ إذ ذلك ان محض صورته في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقاً فتقاييس بينهما وتسلب احدهما عن الآخر فما به الشيء هو ، هو غير ما يصدق عليه أنه ليس هو فإذا قلت : زيد ليس بكتاب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكتاب وإلا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحثاً بل لابد وان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا : زيد ليس بكتاب مركباً من صورة زيد وامر آخر عديمي يكون به مسلوباً عنه الكتابة من قوة أو استعداد أو إمكان أو نقص أو قصور . وأما الفعل المطلق ، فحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد ، والوجوب البحث والتام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توقع ، فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم لان يكون مركباً من فعل وقوة ، وكمال ونقص ولو يخسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وإمكان أصلاً ، فلا يسلب عنه شيء من الأشياء إلا سلب السلوب والاعدام والتقاييس والإمكانات لأنها أمور عديمة وسلب العدم تحصيل الوجود ، فهو تمام كل

المقصود أنّ واجب الوجود صرف الوجود، لأنّ الوجود إذا كان مشوباً كان ناقصاً ليس بواجب بالذات وصرف الشيء لا يسلب عنه الشيء وكلّ ما

شيء وكمال كل ناقص وجبار كل قصور وآفة وشين، فالمسلوب عنه وبه ليس إلا نقايص الأشياء وقصوراتها وشرورها لأنّه خيرية الخيرات ونعم الوجودات ونعم الشيء أحقّ بذلك الشيء وأكده من نفسه وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾<sup>۱</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾<sup>۲</sup> وقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>۳</sup>.

در کلمات ائمه حکمت و سلاک پیداء معرفت، این کلمه دایر است که فرموده اند: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحيثيات است و ممکن الوجود بالذات ممکن الوجود من جمیع الجهات است، چون تحقیق بیان صدر المتألهین توقف بر توضیح بیشتری دارد از ذکر مطلبی که حل کثیری از غوامض بر آن توقف دارد ناچارم:

صرف حقیقت و حقیقت صرف آن حقیقتی را گویند که از کافه متقابلات آن حقیقت خالی باشد و آن حقیقت بوجهی از وجوه بعدم آن حقیقت متصف نباشد مثلاً بیاض و سفیدی صرف بیاضی را گویند که بعدم هیچ نحوی از انحاء سفیدی متصف نباشد و آنچه که از سنخ سفیدی فرض شود داخل در این حقیقت باشد، حقیقت صرف بیاض، واجد جمیع مراتب سفیدی و فاقد جمیع مراتب سیاهی است، نور صرف مثلاً نوری را گویند که ابداً ظلمت در آن لحاظ نشود و اگر نوری فاقد مرتبه ای ضعیف از نور باشد نور صرف نمی شود و قویتر از آن نور در دار هستی تصویر می شود، نمی شود در دار وجود از برای حقیقت صرف مرتبه فقدانی تصویر نمود چون فقدان یک مرتبه ضعیف از آن حقیقت ملازم با ترکیب عدم و وجدان و ترکب شیء از وجدان و فقدان خواهد شد همین طور وجود صرف وجودی را گوئیم که غیر از جهت وجودی امری دیگر با آن ملحوظ نگردد، وجودی جامع تر و کامل تر از آن تصویر نشود و از همه جهات عدمیه و کافه مفاهیم و ماهیات معرا باشد هر امر وجودی

۱. الأنفال (۲۸): ۱۷.

۲. الحديد (۵۷): ۴.

۳. الحديد (۵۷): ۳.

لا یسلّب عنه الشیء، فهو کلّ الاشیاء بما هو شیء لا یغادر هو من الشیء صغیرة

و آنچه که کمال از برای وجود مطلق است در آن حقیقت بسیط بنحو اعلا و اتم موجود باشد و آنچه که راجع بشرور و اعدام و ظلمات است از آن مرتفع بطوریکه صادق باشد که در حق او گفته شود «علم کله و قدرة کله و إرادة کله» پس واجب الوجود بالذات آن موجودی را گوئیم که از جمیع جهات عدمی و تمامی حیثیات امتناعی و کافه مفاهیم و ماهیات منزّه باشد و جودش بالذات و للذات که عبارة اخرای ازلیت ذات و ضرورت ازلی و ملازم با طرد عدم و استغنائی از غیر در مرتبه ذات است بوده باشد. بعبارت دیگر مستقل و قائم بذات و جامع جمیع صفات و جودی و متصف بکافه اسمای لطفی، قهری، جلالی، جمالی و منشأ ظهور و بروز جمیع ماهیات و مصدر کافه فعلیات و مشهد همه حقایق و جودیه باشد.

آنچه از نعت جلال آید و از وصف جمال

همه در روی نکوی تو مصور بینم

این که از رئیس حکمای مشائین ارسطو (فده) نقل شده است: «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء»<sup>۱</sup>، مراد قائل همان است که ذکر شد. حقیقت حق چون بسیط به تمام ذات است، قهرراً فردانی الذات والصفات خواهد بود، چون وحدتش اطلاقی است، همه حقایق را دربردارد. لذا از آن حقیقت به حقیقة الحقائق تعبیر نموده اند؛ از حیطة وجودش هیچ چیز خارج نمی باشد. این قاعده موافق است با قول حق تعالی: «هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ»<sup>۲</sup> «إِلَّا أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»<sup>۳</sup> مفاد این قاعده لزوم و جدان حق جمیع حقایق و جودی راست «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء الوجودیة علماً و قدرة و کمالاً و سعة، و لیس بشیء من الاشیاء الوجودیة نقصاً»<sup>۴</sup> در جای دیگر اهل عرفان فرموده اند: «هو الظاهر والمظهر»<sup>۵</sup> موافقاً لقوله تعالی: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»<sup>۶</sup> وعن علی علیه السلام «داخل فی الاشیاء

۱. ر. ک: ص ۴۱۹ از همین کتاب.

۲. الأنعام (۶): ۱۸ و ۶۱.

۳. فصّلت (۴۱): ۵۲.

۴. ناظر به کلام صدر المتألهین - قدس سره - است. ر. ک: الأسفار، ج ۴، ص ۲۱۵، و ج ۶، ص ۱۱۰.

۵. ر. ک: قصص الحکم، ص ۵۱.

۶. الحديد (۵۷): ۳.

ولا كبيرة، والتعینات لیست من الشيء بما هو شيء، بل هي مخصّصات لكل فرد ومیزات له عن آخر وهذه لیست من الكمال، بل قیود للمقیّدات ولازم للنزول ومانع [۱] للشمول وكانت من باب الاعدام، وسلّبها شرف؛ لأنّ سلّبها یرجع إلى سلّب الإمكان وسلّب تأكّد الوجود وإثبات الوجوب وما هو جهة الكمال والخیرية على العموم احاط به حضرة الوجود البسيط الحيّ القيوم، لأنّه إذا سلّب عمّا هو مشتمل على الكمال والخیرية كمالاً ما كان مركّباً ومصداقاً لثبوت الكمال وسلّب الكمال وهذا ینافی البسيط حقّ البساطة ومحض الكمال وصرف الخیرية؛ لأنّك إذا فرضت بسيطاً وهو «ج» مثلاً وقلت: «ج لیس ب» فالوصف العنوانی صادق لذات الموضوع، ومفهوم

لا بالمجازجة وخارج عن الاشياء لا بالمبانیة، «داخل فی الاشياء لا كدخول شيء فی شيء و خارج عن الاشياء لا كخروج شيء عن شيء»<sup>۱</sup>.

پس حقیقت حق در مقام ذات حقیقة الحقائق ومجمع جمیع کمالات و فاقد جمیع انحای عدمی است و فقدان کمالی از کمالات همان ترکیب از جهت وجدان و فقدان و ملازم با امکان و حدوث است.

فهم این قاعده مبتنی بر تعقل اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و نیل نام به معنای تشکیک خاصی بلکه خاص الخاصی است. همان وجدان حق جمیع حقایق را و شهود آن حقایق را در مقام ذات سبب احاطه قیومی او به حسب ذات و احاطه سریانی اش به حسب فعل نسبت به همه حقایق است. حقیقت او تمام هر شیء و کمال هر ناقص است «عَتَّتِ الْوُجُوهَ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ»<sup>۲</sup> و إنما خرجنا عن طور هذه التعلیقة؛ لأنّ هذه المسألة كانت من العویصات.

[۱] مانع. د. ط.

۱. مضمون این دو روایت در جوامع روائی آمده است. ر. ک: الکافی، ج ۱، ص ۱۳۸، باب جوامع التوحید، ح ۴، و ص ۱۳۴، ح ۱؛ التوحید، ص ۴۲، باب التوحید ونفی التشبیه، ح ۳، و ص ۲۸۵، باب أنّه عزّ وجلّ لا یمیز إلا به، ح ۲، و ص ۳۰۶، باب حدیث ذعلب، ح ۱.

۲. طه (۲۰): ۱۱۱.

المحمول یُسلب عنه والفرض أنَّ كليهما کمال، فيصدق عليه الكمال وسلب الكمال وبالضرورة أنَّ ما هو فيه حيثية الكمال ليس هو بعينه [ما] فيه حيثية سلب الكمال وما ذكر المصنف منبهات، ولا يرد عليه أنَّ ما هو معلوم بالبديهية أنَّه ليس شيء واحد من حيثية واحدة «ج» وليس «ج» أما أنَّه «ج» وليس «ب» فلا يأتي العقل عن تجويزه فضلاً عن أنَّ يكون بديهياً فتدبر، تعرف أو قال:

«ونتحقق أنَّ موضوع «الجميعة» مغاير لموضوع أنَّه ليس «ب» ولو بحسب الذهن.»

لأنَّ الكمال وسلب الكمال متناقضان من غير ملاحظة المتعلق وبقتضيان التغاير لِحُلُمهما، ولو بحسب الذهن من تعيَّن وجود به يكون «ج» ومن تعيَّن به يكون ليس «ب» كما قال:

«فعلم أنَّ كلَّ موجود سلب عنه أمر وجودي، فهو ليس بسيطاً الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين: جهة بها هو كذا، وجهة هو بها ليس كذا، فبعكس النقيض كلَّ بسيط الحقيقة هو كلَّ الأشياء، فاحتفظ بها إنَّ كنت من أهله.»

عكس النقيض هو جعل نقيض الجزء الثاني جزءاً أولاً ونقيض الأول ثانياً مع بقاء الكيف والصدق، فكان عكسه كلَّ بسيط الحقيقة ليس موجوداً سلب عنه أمر وجودي؛ ثبت أنَّ بسيط الحقيقة كلَّ الموجودات من حيث الوجود [۱] والتمام، لا من حيث النقص والاعدام.

[۱] بیان تحقیقی این قاعده اختصاص به ملاصدرا دارد، برای آن که این قاعده بر مقدماتی توقف دارد که او بیان نموده است. لذا در موارد زیادی از کتب خود گفته است: «فهم تام این قاعده در دوره اسلامی اختصاص به من دارد. در اسفار گفته است: «ولم اجد من له علم بذلك في وجه الارض»<sup>۱</sup>. این که محقق سبزواری - در مقام مناقشه - گفته است: «ولا يكون كذلك؛ لأنَّ كلا المقامين ممَّا وصل إليهما العرفاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم

قال الشيخ (ره) في جواب سؤال عن هذه المسألة :

«نقول [۱]: أما أنه بسيط الحقيقة فحق لا شك فيه أنه أحدي المعنى

«شهود المفصل في الجمل وشهود الجمل في المفصل»<sup>۱</sup>. مراد حكيم سبزواری از این مناقشه آن است که: عرفاً مقام احدیت را چون مقام تجلی ذات از برای ذات است و حق تعالی در آن مشهود همه حقائق را به نحو کثرت در وحدت شهود می نماید به شهود اجمالی «کالشجرة في النواة»، موطن علم حق می دانند و از تجلی حق در مقام واحدیت که مقام ظهور اسما و صفات است به رؤیة الجمل مفصلاً تعبیر کرده اند. برای آن که اعیان ثابته و ماهیات امکانی به ظهور تفصیلی، مشهود حق اند و اعیان و ماهیات به تبع اسما و صفات در مقام تجلی ثانی به ثبوت مفهومی و تقرر علمی تحقق دارند.

این که عرفاً و مشایخ صوفیه از برای اعیان ثابته تقرر و ثبوت مفهومی قائلند، نمی توان گفت معنای «بسيط الحقيقة» را به آن نحوی که صدر المتألهین درک کرده و بیان نموده است، فهمیده اند؛ چه ثبوت مفهومی و تقرر علمی ماهیات، امکان ندارد ملاک علم تفصیلی حق باشد. یکی از اشکالات بر اتباع مشاء همین است که ملاک علم تفصیلی حق را صور کلی و مفاهیم ذهنی قرار داده اند. متعلق علم حق باید حاق خارج و صریح وجود خارجی باشد، لذا حکیم نوری<sup>۲</sup> (المولی علی بن جمشید) گفته است: «والحق أن العرفاء والصوفية وعظماءهم السابقين حيث قالوا: إن منزلة الأعيان في الأسماء الإلهية منزلة الصور والحكايات من الحقائق وكذلك منزلة الأسماء من الذات يلزم عليهم القول بكون بسيط الحقيقة كل الأشياء، كما قال به اساطين الحكمة ولكن لما قالوا بثبوت الأعيان بعد مرتبة الأسماء في العلم يظهر منهم أنهم ليسوا من أهل درك هذه المسألة كما هو حقها، بل انكروها وإن قالوا ببعض ثمراتها».

[۱] قال ما قال في جواب سؤال الآخوند الدامغانی علی ما قاله الشيخ في شرحه علی المشاعر ص ۱۷۷: «لقد سألني الآخوند، الملا محمد الدامغانی، العزموالي عن كيفية معنى «بسيط الحقيقة كل الأشياء» وما هو الحق فيه عندهم؟» ثم أجاب مفصلاً وقال في آخر جوابه: «هذا جوابنا بدليل الحكمة وشرحه ان نقول: أما أنه بسيط الحقيقة إلخ».

۱. ر. ك: الأسفار، ج ۸، ص ۱۲۱؛ و ج ۲، ص ۳۶۸، تعلیقه حكيم سبزواری - قدس سره..

۲. در حواشی بر اسفار خطی و حواشی بر رسائل ملاصدرا.

احدیّ الذات في نفس الامر [۱] لا يمكن أن يتصور خلاف ذلك [۲]، وأما أنه كلّ الأشياء فهذا باطل حيث لا شيء، فإذا كان في الازل الذي هو ذاته الحقّ واحداً واحداً صمداً لا شيء غيره ولا شيء معه والأشياء التي جعلتموها أبعاضه وقتلتم هو كلّها لا ذكر لها ولا وجود ولا تحقق إلا في الإمكان وهو خارج الذات، فكيف يكون كلّها؟! [۳] وإنما يجوز أن يقال: إنه كلّ الأشياء لو اجتمعت معه في صقع واحد [۴]، وكلماته طويلة الذيل هنا وقال ما قال وبنى على ما فهم وليس مراد هم ما فيه شائبة الغيرية، بل لا يعني من هذا القول إلا أن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات لا يسلب عنه الكمال والشيئية ولا يكون له صفات السلب إلا أن يؤكد الوجوب ولا يسلب عنه الشيء بحقيقة الشيئية وهذا هو بسيط الحقيقة وقال: إنه حقّ، فتدبر.

«المشعر السابع: في أنّه تعالى يعقل [۵] ذاته ويعقل الأشياء كلّها من ذاته، أمّا أنّه يعقل ذاته، فلأنّه بسيط الذات مجرد عن شوب كلّ نقص وإمكان وعدم، وكلّ ما هو كذلك، فذاته حاضر لذاته بلا حجاب، والعلم ليس إلا حضور الوجود بلا غشاوة، فكلّ إدراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادّة وغواشيها؛ لأنّ المادّة منبع

[۱] في المصدر: «وفي الخارج وفي الذهن».

[۲] في المصدر: «ولا يحتمل أن يمكن بفرض ولا وهم ولا توهم، إلاّه إلا هو».

[۳] في المصدر: «وليس معه وليس هو معها في الإمكان بذاته، فهي رتبة ذاته بكلّ اعتبار لا شيء فهو إذا كلّ لا شيء»، ذلك ما كنت عبد وأنا إلخ».

[۴] شرح المشاعر الصدرية، ص ۱۷۹.

[۵] یکی از مسائل مهم فلسفه الهی اثبات علم تفصیلی در ذات حق است. اصولاً مسأله علم باری به اشیا چه در ذات و قبل از ایجاد و چه فعلی و بعد از ایجاد یکی از مباحث مهم

العدم والغيبية؛ إذ كل جزء من الجسم فإنه يغيب عن غيره من الاجزاء ويغيب عنه الكل ويغيب الكل عن الكل، فكل صورة هو أشد براءة من المادة فهي أصح حضوراً لذاتها. وإدناها المحسوسة على ذاتها، ثم التخيُّلة على مراتبها ثم المعقولة،

است. <sup>۱</sup> اثبات علم تفصيلي در مقام ذات به نحوی که مستلزم محذوری نشود، اختصاص به ملاصدرا دارد و همچنین بیان مراتب علم فعلی حق که صفحات عالم وجود باشد به نحوی که از شهود حق، حقایق وجودی را تغییر و انفعال در ذات حق حاصل نشود، از مختصات صدر المتألهین است. به طور کلی اقوال حکما در علم حق مختلف است:

۱. ابن‌نصر فارابی (معلم ثانی) و ابوعلی سینا و بهمنیار و ابوالعباس لوکری <sup>۲</sup> ملاک علم تفصیلی حق به اشیاء را صور مرتسم می‌دانند. بنابراین طریقه، علم حق به ذات خود و صور مرتسم علم حضوری و به حقایق خارجی علم حصولی است. <sup>۳</sup>

۲. شیخ الاشراق و محقق طوسی و شارح حکمة الاشراق علامه شیرازی و سید محقق

۱. ملاصدرا در المبدأ والمعاد ص ۶۶، فرموده است:

«وَأَمَّا كَيْفِيَّةُ عِلْمِهِ بِالْأَشْيَاءِ بِحَيْثُ لَا يَلْزِمُ مِنْهُ الْإِيجَابُ وَلَا كَوْنُهُ فَاعِلًا وَقَابِلًا وَكَثْرَةً فِي ذَاتِهِ؛ فَاعْلَمْ أَنَّهَا مِنْ أَغْمَضِ الْمَسَائِلِ الْحُكْمِيَّةِ قُلٌّ مِنْ يَهْدِي إِلَيْهَا سَبِيلًا وَلَمْ يَزَلْ قَدَمُهُ فِيهَا حَتَّى الشَّيْخُ الرَّائِسُ «أَبِي عَلِيٍّ بْنِ سِينَا» مَعَ بَرَاعَتِهِ وَذِكَاانِهِ الَّذِي لَمْ يَمْدُلْ بِهِ ذِكَاانَهُ، وَالشَّيْخُ الْإِلَهِيُّ «صَاحِبُ الْإِشْرَاقِ» مَعَ صِفَاتِهِ فِي الذَّهْنِ وَكَثْرَةِ أَرَبَاخُهُ بِالْحِكْمَةِ وَمَرْتَبَةِ كَشْفِهِ، وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْمُتَأَمِّلِينَ فِي الْعِلْمِ وَإِذَا كَانَ هَذَا حَالًا أَمْثَالَهُمْ كَيْفَ مِنْ دُونِهِمْ مَنْ أَسْرَاهُ عَالَمُ الْحَوَاسِّ مَعَ غَشِّ الطَّبِيعَةِ وَمَخَالَطَتِهَا».

در الهیات اسفار، ج ۶، ص ۱۷۹، گوید:

«فَاعْلَمْ أَنَّ الْأَعْتِدَاءَ بِهَا مِنْ أَعْلَى طَبَقَاتِ الْكَمَالِ الْإِنْسَانِيِّ، وَالْعَوْدُ بِمَرْتَبَتِهَا بِجَعْلِ الْإِنْسَانِ مُضَاهِيًا لِلْمُقَدَّسِينَ، بَلْ مِنْ حَزْبِ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ، وَلَصُوعُوبَةِ دُرُكِهَا وَغُمُوضِهَا زَلَّتْ أَقْدَامُ كَثِيرٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ حَتَّى الشَّيْخُ الرَّائِسُ وَمَنْ تَبِعَهُ فِي اثْبَاتِ عِلْمِ زَالِدٍ عَلَى ذَاتِ الْوَاجِبِ وَحَتَّى شَيْخُ أَتْبَاعِ الرُّوَافِيَةِ وَمَنْ تَبِعَهُ فِي نَفْيِ الْعِلْمِ السَّابِقِ عَلَى الْإِيجَادِ».

۲. صدر المتألهین در کتب خود قول اتباع مشاء را که به صور مرتسم قائلند مردود دانسته است. در المبدأ والمعاد ص ۷۹ گفته است: «إِنَّ الْقَوْلَ بِإِثْبَاتِ الصُّورِ وَتَقْرِيرِ رَسُومِ الْمَذْكُورَاتِ فِيهِ قَوْلٌ فَاسِدٌ وَرَأْيٌ سَخِيفٌ وَتَجَاسُرٌ فِي حَقِّ الْمَبْدَأِ الْأَعْلَى جَلَّ كِبَرِيَاؤُهُ عَنْ ذَلِكَ».

۳. ر. ک: فارابی، التعليقات، ص ۵۶، تعلیقه ۷۳ و ص ۶۵، تعلیقه ۶۸ الجمع بین رأی الحکیمین ص ۱۰۶؛ فارابی، فصوص الحکم، ص ۵۸، فص ۱۱؛ الشفاء، ص ۳۸۹، فصل هفتم از مقاله هشتم؛ ابن سینا، التعليقات، صص ۲۶-۳۲ و ۸۱-۸۲ و ۱۱۶ و ۱۱۹-۱۲۰ و ۱۴۹ و ۱۵۳ و ۱۵۶؛ التخصیص، صص ۵۷۳-۵۷۹، بیان الحق بضمان الصدق، ص ۳۱۶.

## و اعلی المعقولات اقوی الموجودات وهو واجب الوجود فذاته عاقل لذاته ومعقول ذاته

داماد و جمعی دیگر<sup>۱</sup>، مراتب عالم وجود از مجردات و مادیات، بسائط و مرکبات را، علم تفصیلی حق می دانند و علم تفصیلی قبل از ایجاد در مرتبه ذات را منکرند.<sup>۲</sup>

۳. برخی از اهل حکمت و فلسفه مثل فروریوس و عده ای از اتباع مشائین از باب اتحاد صورت عقلی با جوهر عاقل، حق را عالم به اشیا می دانند.<sup>۳</sup>

۴. افلاطون الهی و اتباع او ملاک علم تفصیلی حق به اشیا را به صور مفارق و مُکَل نوری می دانند و قائلند که حق تعالی به واسطه شهود ارباب انواع، همه حقایق را مشاهده می نماید و وجود خارجی مثل نوری، علم تفصیلی حق است.<sup>۴</sup>

۵. معتزله به واسطه صحریت تصور تعلق علم به معدومات، به نبوت ماهیات منفکة عن کافة الوجودات قائل شده اند و متعلق علم حق قبل از اشیا را، ثببات ازلی می دانند.<sup>۵</sup>

۶. محققان از اهل کشف و شهود، علم تفصیلی حق را به اشیا قبل از وجود حقایق و ظهور حق در مجالی ممکنات را عبارت از ظهور حقیقت وجود در احادیث «ظهور المفصل مجملاً» و تجلی در مقام واحدیت و اسما و صفات به صور اسما و صفات و اعیان ثابته «ظهور المجمل مفصلاً» می دانند که از آن به شهود المفصل مجملاً در احادیث و شهود

۱. حکمة الإشراف ضمن مجموعة مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۲؛ التلویحات والمطارحات ضمن مجموعة مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، صص ۷۰-۷۴ و ۴۸۸؛ شرح مسألة العلم، صص ۲۸-۲۹؛ شرح الإشارات، ج ۳، صص ۳۰۴-۳۰۶؛ علامة شبرازی، شرح حکمة الإشراف، صص ۳۵۸-۳۶۵؛ القیاسات، صص ۳۶۵ و ۴۱۷-۴۱۸؛ شهرزوری، شرح حکمة الإشراف، صص ۳۷۶-۳۸۴؛ الأسفار، ج ۶، ص ۱۸۱ به نقل از ابن کثیرون و شهرزوری.

۲. ابن قول را آخوند ملاحظه تمام نمی داند، چون این قول صریح در نفی علم تفصیلی در مقام ذات است. ر. ک: الأسفار، ج ۶، صص ۲۴۹-۲۶۳ و المبدأ والمعاد، صص ۷۹ و ۸۰ و ۸۲.

۳. ر. ک: الأسفار، ج ۶، ص ۱۸۲؛ صدر المتألهین - قدس سره - المبدأ والمعاد، ص ۶۸؛ شوارق الإلهام، ص ۵۱۶؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۶۷.

۴. ر. ک: الجمع بین رأی الحکیمین، ص ۱۰۵؛ الملل والنحل، ج ۲، صص ۸۲-۸۹؛ الأسفار، ج ۶، ص ۱۸۱؛ صدر المتألهین - قدس سره - المبدأ والمعاد، ص ۶۷؛ شوارق الإلهام، ص ۵۱۶؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۶۵.

۵. ر. ک: شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۲۴؛ الأسفار، ج ۶، ص ۱۸۱؛ صدر المتألهین - قدس سره - المبدأ والمعاد، ص ۶۷؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۶۵.

باجل عقل، وذاته مبدأ كل فيض وجود، فبذاته يعقل كل الاشياء عقلاً لاكثره فيه اصلاً.»

تحقق الشيء منوط على صحة القبول وعدم المانع، وفي تعقله تعالى ذاته كلاهما كان ولم يكن له مانع، فتحققه ظاهر. وذكر المصنف له وجهاً تنهياً بأنه «مجرد عن شوب كل نقص وإمكان وعدم» وهذه من لوازم المادة ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، ومانع الادراك إما المادة والإباء الذاتي، فهذا لا يكون هنا، وإما شدة الظهور فهي مانعة لإدراك ماسواه؛ لضعف المدارك وعجز الإحاطة فيه. وبين في وجه كون المادة سبباً للإباء الذاتي للإدراك بأن كل جزء من الجسم كذا؛ لأن جريان الحكم في المادة مبني على اعتبار تحصلها بالصورة، والمادة المتحصلة بالصورة هو الجسم وهو يابى عن الحضور بسبب المادة، ووجود الجسم المادي وحضورها عن الغيبة، وما هذا شأنه ليس من

المجمل مفصلاً در واحدیت تعبير نموده اند. متعلق علم حق، مطابق ظاهر كلمات صوفیه مفاهیم و ماهیات است که از آنها به اعیان ثابتہ تعبير نموده اند. ظاهر این قول باطل است، ولی باطن آن موافق با گفته محققان از متألهین است.<sup>۱</sup>

۷. جمعی، حقیقت حق را علم اجمالی مقدم بر کاینات می دانند و مقارن این علم، علم تفصیلی قائلند.<sup>۲</sup>

۸. جمعی، ذات حق نسبت به معلول اول را علم تفصیلی و به سایر معالیل امکانی علم اجمالی می دانند، ملاک علم تفصیلی حق نزد آنها صور مرتسم در عقل اول است<sup>۳</sup> تفصیل این اقوال از طور این تعلیق خارج است.

۱. ابن عربی - قدس سره - فصوص الحکم، صص ۸۳ و ۱۳۰؛ الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۲۵۱، باب ۳۵۷؛ مصباح الأنس، صص ۸۲-۸۳.

۲. الأسفار، ج ۶، ص ۱۸۱؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۶۶.

۳. الأسفار، ج ۶، ص ۱۸۱؛ صدر المتألهین - قدس سره - المبدأ والمعاد، ص ۶۸؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۶۸.

مراتب العلم بالذات ، و شرط كون الشيء مدرکاً بالذات براءته عن المادّة . و أمّا تفاوت الإدراك ، فهو باعتبار نفي اللواحق كلّاً أو بعضاً و ما هو أشدّ براءة عن اللواحق ، فهو أصحّ حضوراً و حصولاً للمدرک .

و أدنى مرتبة الحضور للصور المحسوسة ؛ لأنّ براءتها من المادّة فقط مشوبة باللواحق و منوطة بحضور المادّة .

و أشدّ حضوراً منها المتخیلة على مراتبها بسبب تفاوت نفي اللواحق فيها ، و إذا نفي الكلّ حصل حقّ الحصول لمن كان حضوره [ ۱ ] بذاته و کذا و « لم يكن له كفواً أحداً » و « هو الله الصمد » .

و أجلّی الأشياء في الحضور واجب الوجود و الظهور ، خالق الكلّ ، فیاض الفيض ، علمه بذاته عين ذاته ، و يعقل كلّ الأشياء بذاته لا بمعنی أنّ الأشياء في ذاته كما قال : « عقلاً لا كثرة فيه » ، بل علمه بذاته لا یتفكّ عن علمه بالأشياء ، و هو في الأزل عالم بالأشياء ، و بحضور ذاته يحضر الأشياء على وجه يليق بحالها ، و إطلاق الالفاظ لقصر العبارة فيما لا يحيط به المعنی ، فلا یوجّه [ ۲ ] إليه الإشارة ، فلا یبغی أن یبحث فيه أنّه المناسب أم لا ، بل الواجب حملة على المناسب ؛ لأنّ المراد هو لا غیره .

ثمّ إنّ كلّ صورة إدراکیّة - سواء كانت معقولة أو محسوسة - فهي متّحدة الوجود مع وجود ما یدرکها [ ۳ ] ببرهان فائض علینا من عند الله [ ۴ ] و هو : أن كلّ صورة

[ ۱ ] و إذا نفي الكلّ حصل حقّ الحصول و الحضور و هو للصور المعقولة و حقّ الحضور لمن كان حضوره بذاته لذاته « د - ط » .

[ ۲ ] بوجه . خ ل .

[ ۳ ] وجود مدرکها . خ ل .

[ ۴ ] ملاصدرا در حاشیة « منه » در اسفار مبحث عقل و معقولات و در حاشیة این کتاب تاریخ افاضة برهان تضایف بر اتحاد عقل و عاقل و معقول را به این نحو نوشته

إدراكية - ولتكن عقلية - فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقليتها شيء واحد بلا تفاير، بمعنى أنه لا يمكن أن يفرض للصورة العقلية نحواً آخر من الوجود لم تكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل، وإلا لم تكن هي هي .<sup>١</sup>

أي ولم يكن الصورة المعقولة، صورة معقولة، لزوم عدم كون الصورة معقولة وفساده مبني على تسليم كون وجودها في نفسها عين معقوليتها .  
وقال في الأسفار: «وقد صحّ عند جميع الحكماء أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد بلا اختلاف وكذا المحسوس [١]». فإذا كان مقدمة الدليل متفقاً عليها لا يحتاج إلى البيان . لكن قيل فيه : إنها لو لم تكن معقولة فلا تخلو إما أن تكون من شأنها أن تعقل أو لم يكن، لا سبيل إلى الثاني ؛ فإن كل ما حصل في الوجود فمن شأنه أن يصير معقولاً ولو بالقوة، ولا سبيل إلى الأول ؛ لأن الذي من شأنه أن يعرض له أمر لم يكن حاصلًا له بالفعل، فذلك لعدم شيء من أسباب وجود ذلك الأمر، إما لفقد ما هو من جهة الفاعل أو لعدم استعداد القابل، والأول محال ؛ لأن الصورة ليس لها محل ولايضاً فيها جهة قبول أو تغيير أو إمكان شيء لم يكن بالفعل ؛ لأن هذه الأمور لا تكون إلا في عالم الحركات وقد فرض كون تلك الصورة مجردة لاتعلق بمادة، فثبت أن كل صورة مجردة فإن وجودها في نفسها هو وجودها معقولة بالفعل وكذا كل صورة محسوسة وكل صورة

است<sup>١</sup> . از اين حاشيه تولد ابن حكيم عظيم الشأن هم معلوم می شود: «تاريخ هذه الإفاضة كان ضحوة يوم الجمعة سابع جمادى الأولى لعام سبع وثلاثين بعد الألف (١٠٣٧) من الهجرة النبوية المصطفوية ﷺ وقد مضى من عمر المؤلف ثمان وخمسون (٥٨) سنة هجرية قمرية .

[١] الأسفار، ج ٣، ص ٣١٣، و.ك: همان، ص ٩٦ .

١ . ر.ك: كتاب للمشاعر، چاپ سنگی، ص ٩٨، حاشیه منه .

متخیلة؛ فإن وجودهما في نفسهما هو محسوسيتهما ومحسوسيتهما هي وجودهما للجوهر الحاس، فإذا كان هكذا من كون معقوليّة المعقول هو بعينه نحو وجوده للعاقل لا غير [۱] وكذا محسوسية المحسوس هي وجوده للجوهر الحاس لا غير، فيلزم من ذلك أن يكون عاقل مثل هذا المعقول غير مباین الذات

[۱] برای اثبات اتحاد صورت معقول با جوهر نفس، دلایل زیادی را می توان ذکر نمود:

یکی از باب اتحاد هیولی و صورت<sup>۱</sup>، چون بنابر حرکت جوهری، نفس به صورتهای علمی گوناگون متحول می گردد و صور علمی صورت تمامی وجود و ذات نفسند. شیخ و اتباع او و شیخ الاشراق و اتراب و پیروان او چون منکر حرکت جوهری و اتحاد ماده و صورتنند و بین اتحاد لامتحصل با متحصل و اتحاد دو موجود متحصل خلط کرده اند، اتحاد عاقل و معقول را انکار نموده اند.

برهان دیگر بر اتحاد عاقل و معقول همان شهود نفس، صور کلیات را می باشد. چون اگر صور کلی که موجودات کامل و مجرد از ماده اند، داخل وجود نفس نباشند و نفس به همان قوه و ابهام خود باقی بماند ولو این که هزاران صورت را ادراک نماید و هیچ تغییر و تحولی در ذاتش حاصل نگردد، شهود صور عقلی مجرد که وجودات نورانی اند برایش میسر نخواهد بود؛ چون ادراک، عبارت آخرای نیل نفس و رسیدن او به صور کلی عقلی می باشد خصوصاً بنابر آن که نفس را خلاق صور و صور را قائم به نفس بدانیم به قیام صدوری نه حلولی؛ چون در مجردات حلول معنا ندارد و حلول چیزی در چیزی در جسمانیات است،

۱. به این برهان صدر المتألهین در موارد زیادی از کتب خود استدلال نموده است؛ ر. ک: مبحث عقل و معقولات اسفار، ج ۳، ص ۳۱۹: «حصول الصورة الطبيعية للمادة التي تستكمل بها وتعتبر ذاتاً متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المبنية بالفعل إلا بالصورة وليس لحق الصورة بها لحوق موجود بوجود بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر؛ بل بأن يتحول المادّة من مرتبة النقص إلى مرتبة الكمال».

حصول ادراک از برای نفس عبارت آخرای تحولات ذاتی از برای نفس است، چون نفس در اول ادراکات ماده صرف و به واسطه تحولات جوهری، بالفعل می گردد، پس صور عقلی، اعراض زاید بر وجود نفس نیستند، بلکه ملاک تحول ذاتی روحند، اتحاد عاقل و معقول عبارت آخرای سیر استکمالی روح و منشأ اتحاد نفس با عقل فعال است، چون اتحاد عاقل و معقول بدون اتحاد نفس با عقل فعال ممکن نیست.

من وجوده كما قال :

«فإذا تقرّر هذا فنقول : لا يمكن أن يكون تلك الصورة متباعدة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود ولعاقلها وجود آخر عرضت لهما إضافة المعقوليّة والعاقليّة، كالآب والابن، والملك والمدينة، وسائر الأمور المضافة التي عرضتها الإضافة

پس نفس باید صور کلی را نایل و بر آن صور محیط شود و آن صور به نحو وحدت و صرافت در باطن ذات نفس موجود باشند و نفس به وحدتها ساری در صور باشد به سریان فعلی<sup>۱</sup>. شیخ و سایر حکما باید ادراک نفس صورت عقلی را نظیر توسط آلات صناعی و مادی بدانند.

برهان دیگر بر اتحاد عاقل و معقول، همان قیام صدور معقولات نسبت به وجود نفس است، چون قیام حلولی از خواص اعراض و صور جسمانی است نه موجودات کامل مجرد از صقع عقول فعال و عقل و معقولات.

برهان چهارم بر اتحاد، همان مشاهده نفس است کلیات را به مشاهده ارباب و انواع، چون عقول متکافئ عرضی خزینه ادراکات و اصل ثابت موجودات این عالم می باشند «صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی» علم برای انسان حاصل نمی شود مگر به اشراقات و اضافات حاصل بین نفس و موجودات بلاد تجرّد آباد. اتصال نفس به عقل فعال یا رب النوع عبارت آخرای حصول وجود خطوط شعاعی موجود بین نفس و عقل است «اینها بتلقی العقل عند إدراكه للكليات، والحدود والبراهین تنحو نحو هذه»<sup>۲</sup>.

۱. صدر الحکماء به همین مطلب در اسفار، ج ۳، ص ۳۱۷ مبحث عقل و معقولات تصریح کرده است : «تلك القوة الانفعالية بماذا ادركت الصورة العقلية؟ اندركها بذاتها المرأة عن الصور المعقلبات؟ فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة نيرة في ذاتها معقولة صرفة، فإن ادركتها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العاسية العمياء كيف تدرك صورة علمية؟ والعين العمياء كيف تبصر و ترى؟! - فمن لم يجعل الله له نورا فما له من نورة».

این برهان نزد عارف به قواعد عقلی و محیط بر مسائل فلسفی، برهانی متین و قوی می باشد، اگرچه برای متوسطین نافع نیست فضلا از شخص مبتدی.

۲. برای بحث کامل این مبحث ر. ک: کتاب شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا تألیف نگارنده از ص ۱۲۹ تا ۱۶۹.

بعد وجود الذات، و الا لم یکن وجودها بعینه معقولیتها وقد فرضناها كذلك، هذا خلف».

قیل: «إن الملازمة - التي ادّعى بين عدم الاتحاد واعتبار كل واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر - في محل المنع.

وأجیب: أن الاثنينية فرع الامتياز فكل اثنين يمتاز كل منهما عن الآخر بحيث يمكن للعقل أن يشير إلى كل منهما إشارة عقلية بأنه غير صاحبه، ومعناه أن يلاحظ العقل كلاهما بدون الآخر»

وفیه: أنه إن أراد أن معنى ذلك أن يلاحظ العقل أحدهما بدون ملاحظة الآخر فهو ممنوع؛ إذ لا يلزم من الامتياز هذا. وإن أراد أن معنى ذلك أن ملاحظة هذا غير ملاحظة ذلك فهو مسلم، لكن هذا لا يستلزم انفكاك إحدى الملاحظتين عن الأخرى، فلا يلزم المدعى.

اقول: الفرق بين اللازم الخارجي واللازم الداخلي أي الجزء - كما حقق - هو أن ملاحظة الكل بدون الجزء لا تجوز بخلاف اللازم يتمتع المنع فتدبر.

فإن لزمن ذلك أن الصورة المعقولة في حد نفسها مع فرض تفردا عما عداها هي معقولة، فتكون عاقلة ايضاً؛ إذ المعقولة لا يتصور حصول [۱] لها بدون العاقلة كما هو شأن المتضايقين [۲] وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها. »

[۱] وجودها. خل.

[۲] خلاصه برهان تضایف که صدرالدین شیرازی در موارد متعدد از کتب خود ذکر کرده، این است: صور اشیا و فعلیات بر دو قسمتند:

یک قسم، حلول در مواد جسمانی نحوه وجود آنهاست و غیر از حلول در ماده حائلی ندارند و ممکن است بدون تقوم به ماده بالفعل حصول پیدا نمایند و موجودی که نحوه وجودش حلول در غیر باشد، صلاحیت از برای ادراک را ندارد نه مدرک واقع می شود و نه مدرک. یعنی نه چیزی را خود ادراک می نماید و نه می توان آن را با چنین وجودی ادراک نمود، لذا

موجودات واقع در عالم حرکات و متحرکات ممکن نیست با وجود خاص خود ادراک شوند مگر به تفسیر مقرر و تجرید مجرد. جمیع حکما بر این مطلب تصریح کرده اند، ولی در این که چنین موجوداتی بالذات منعلق علم خدا می باشند یا نمی باشند، اختلاف کرده اند.<sup>۱</sup>

یک قسم دیگر از صور، در ماده و هیولا حلول ندارد ولی از مقدار جسمانی خالی نمی باشد. چنین وجودی وجود ادراکی و علمی است و این که شیخ و دیگران گفته اند: صور جزئی در نفس مثل صورت زید «مثلاً» مادی اند، چون فرض قسمت در آنها می شود؛<sup>۲</sup> حرفی است که از پیشگاه تحقیق دور است، چون عقل در مقام قسمت، جسم و فرد مماثل آن را ایجاد می نماید نه آن که قسمت در همان صورت واقع شود. لذا ملاصدرا صور جزئی قائم به نفس را مجرد و لاجرم مدرک جزئیات (حس مشترك و خیال) بلکه جمیع قوای باطنی را از ماده مجرد می داند.

حکمای قبل از ملاصدرا فقط صورت عقلی را از ماده مجرد می دانسته اند<sup>۳</sup> و به تجرد برزخی قائل نبوده اند. صور کلی عقلی، هم از ماده و هم از مقدار جسمانی تجرد دارند و معنای صرفند و به حسب نفس ذات، مشهود و معلومند و معقولیت، نحوه وجود آنهاست و حصول چنین صوری در نفس، مبدأ کمالات و منبع حسنات و منشأ نیل به لذات و درجات است که در حق آن گفته شده است: «لا عین رات، ولا أذن سمعت، ولا خطر علی قلب بشر». تجرد یک قسم از صور عقلی، به حسب فطرت و اصل وجود است، مثل عقول صادر از مبدأ جود که نحوه وجودشان وجود تجردی و از ماده و مقدار معرایی باشند. قسم دیگر از موجودات، بالذات تجرد ندارند و نحوه وجودشان وجودی مادی و غیر ادراکی

۱. سید داماد و خواجه و شیخ اشراق و برخی دیگر، سجد کون و عالم ماده را از مراتب اخیر علم حق می دانند، ولی صدر الحکماء این مطلب را نادرست می دانند و حق هم با اوست. ر. ک: ص ۲۴۳، مصادر قول دوم در باب علم حق تعالی به ماسوی.

۲. النفس من کتاب الشفاء، صص ۵۵ و ۸۱ و بعد از آن در: المباحثات، ص ۳۰۳، رقم ۸۵۰.

۳. ر. ک: رسالة شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۹۱-۱۲۸.

قیل: یرد علی قوله: «فإذن لزم من ذلك أن الصورة» [۱] إلى آخره أنه إن أراد أن الصورة المعقولة في نفسها مع فرض عدم جميع ما عداها هي معقولة فنقول: على هذا التقدير لا يكون تلك الصورة شيئاً من الأشياء فضلاً عن أن تكون معقولة. وإن أراد أن تلك الصورة مع عدم ملاحظة ما عداها معقولة،

است، ولی امکان دارد که جهات مانع از ادراک را از آن تقشیر نمود و به وجودی کامل و مجرد آن را ادراک نمود، مثل صور کلی که از موجودات جسمانی انتزاع می شوند. موجودی که نحوه وجودش، وجود مادی باشد و نفس از آن صورتی را انتزاع نماید، آن صورت متمثل نزد نفس، اصل وجودش قائم به نفس و غیر از تمثیل نزد نفس حالتی ندارد. لذا حکما گفته اند: هر صورت کلی قائم به نفس وجود فی نفسه آن، عین وجودش از برای نفس می باشد و غیر از این حالت حالتی ندارد.

اگر از برای صورت عقلی، وجودی مباین با نفس لحاظ شود به نحوی که ارتباط بین آنها به مجرد حال و محل بودن باشد، به نحوی که بشود هریک را بدون دیگری ملاحظه نمود، لازم می آید که در صمیم ذات، معقول نباشد و بالفعل بودن آن در معقولیت، امری طاری و عارض بر آن باشد و این خود، خلاف فرض است و نمی شود صورت مجرد معقول بالفعل، انصاف آن به معقولیت از ذات آن متأخر باشد. چون بین انصاف صورت عقلی به معقولیت و انصاف جسم به حرکت و متحرکیت، فرق است صورت معقول، شائی غیر از معقول بودن ندارد و انسلاخ آن از این وصف، محال است، ولی وصف حرکت از برای جسم این نحو نمی باشد و معقول، به عاقلی غیر از خود احتیاج ندارد. چون معقول است با قطع نظر از جمیع اغیار. و اگر عاقل، امری مباین با وجود معقول باشد، لازم آید انفکاک عاقلیت از معقولیت در حالتی که متضایقان، در اصل وجود و درجات وجودی تکافؤ دارند «المتضایقان متکافئان وجوداً و عدماً، قوة و فعلاً». هر صورت معقولی عقل و عاقل و معقول است. تفصیل این کلام در این تعلیقات خواهد آمد، ان شاء الله تعالی شأنه.

[۱] الصورة المعقولة في نفسها مع فرض تفرداً عما عداها هي معقولة. أنه إن أراد الخ

فمسلّم [۱] لكن لانسلّم كونها عاقلة؛ إذ تحقّق أحد المتضايفين بدون الآخر محال وعلى هذا لو لم تكن عاقلة لا يلزم ذلك المُحال؛ إذ المضاف الآخر متحقق وإن لم يكن معتبراً ولا يلزم حينئذٍ ملاحظة المعقوليّة بدون العاقليّة، فتفطن.

[۱] حکیم سبزواری مسلک تضایف را تمام ندانسته و در شرح منظومه<sup>۱</sup> چنین گفته است: «مسلک تضایفی را که ملاصدرا بر این اثبات اتحاد ذکر کرده است نزد من تمام نیست، به واسطه آن چیزی که ما، در تعلیقات خود بر اسفار ذکر کرده ایم. چگونه این معنی باتضایف ثابت می شود در حالتی که علیت و معلولیت، دو شیء متضایفند و متحد نیستند و همچنین محرکیت و متحرکیت؟»<sup>۲</sup>

حکیم فرزانه مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی (قده) در حواشی بر منظومه<sup>۳</sup> در مقام جواب حکیم سبزواری و تأیید ملاصدرا گفته است:

«ولا ینقض هذا بالعلة والمعلولة وما ضاهاهما وذلك لأن المعلول بالذات لكونه ربطاً صرفاً وفقرراً محضاً معلول بالعلّة وبالنظر إليها لا بذاته ومع قطع النظر عنها، وهذا بخلاف المعقول بالذات؛ لما دريت أنه معقول بذاته مع قطع النظر عن جميع مبیانات ذاته ومفایرات حقیقته، ومعلولة المعقول بالذات لغيره واحتیاجه إلى العلة الإعدادية أو الإيجابية أحياناً لا تقتضي توقّف لحاظ معقولته عليها واحتیاجها إليها مطلقاً من حيث كونها معقولاً وإلا لتوقّف كلّ معقول بالحقیقة والذات لكل عاقل ولو للذات حتى الحقیقة المقدسة الوجودية، وهذا عما قضت ببطلانه الضرورة والاتفاق، وحکمت بفساده قاطبة الانظار والأذواق، وحسبان أن اتحاد العاقليّة والمعقوليّة مستلزم لاتحاد المتقابلين الذي لا ريب في امتناعه عند الفريقين - مع نقضه بعلم المجرد بذاته - ما يدفعه، تذكر ما تقرّر في مقارّنه من أن يطلق التضایف ليس من التقابل الذي يمتنع اجتماع افراد<sup>۴</sup> في الصدق على ذات واحدة من جهة فاردة.

۱. شرح المنظومة، قسم فلسفه، ص ۳۸.

۲. حواشی بر شرح منظومه منطق، صص ۹۸ و ۹۹.

۳. به این معنا که متضایفان، از اقسام تقابلی که اجتماع افراد آن ممکن نباشد نیستند، شیخ الرئیس هم اشاره فرموده است: ر. ک: اسفار اربعه مبحث عاقل و معقول «فصل في تحقيق أن كون الشيء عاقلًا ومعقولًا إلخ».

ج ۳، ص ۳۴۶.

اقول: وفي القلب من القرطاس شيء، هذا مدار بحث اكثر الوهم، ومبنى شك بعض اهل الشك وخطري في سابق الايام [۱] في اول نظري وملاحظتي في هذا البيان من أنه يمكن أن يكون وجود العاقل المغاير لازماً لوجود المعقول بما هو معقول، فوجود الملزوم مع فرض عدم اللازم كيف يكون؟ ثم اقول: [۲] وجود الملزوم مع عدم اللازم المفروض يدل على عدم

وبیان آخر لو كان المعقول بالذات مبيناً مع العاقل لا يمكن اعتبار تحقق كل واحد منهما مع عزل النظر عن الآخر؛ لقضاء الاثنية بذلك، وهذا فرع أن يكون للمعقول بالذات وجود سوى ذلك الوجود وشأن غير هذا الشأن مع أن وجوده في نفسه ووجوده للعاقل واحد ولا شأن له غير العقولية بالفعل، فالاعتبار المذكور محال، والاتحاد بينهما ثابت وهو المطلوب.

خلاصه كلام آن که معقول بالفعل و معقول بالذات، معقولیت در صمیم ذاتش مأخوذ است و این معنا از برای آن بدون لحاظ غیر ثابت است و اگر عاقل، خارج از ذات آن باشد، لازم آید که صورت معقول در مرتبه ذات، معقول نباشد و نقض به معلول بالذات وارد نیست، چون معلول، صرف ربط به علت است، فافهم و تأمل.

[۱] الزمان. خل.

[۲] حکیم بارع و عارف کامل مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی - قدس الله روحه - در حواشی بر شرح منظومه<sup>۱</sup> در بیان مرام صدر المتألهین و استدلال به برهان تضایف در تقریر کلام صدر الحکماء گفته است:

والقول بالاتحاد<sup>۲</sup> كان متلقياً بالقبول عند العرفاء والمكاشفين كما اشار إليه قدوة العارفين<sup>۳</sup> وكان مذهباً شيعياً عند حکماء الإسلام وفلاسفة المتأخرين؛ لأنه كان بعيد الغور، صعب التناول

۱. تعلیقات بر شرح منظومه منطق، ص ۹۶.

۲. اتحاد عاقل و معقول در علم به غیر.

۳. مشرّی در منظومه، ص ۱۱۸، دفتر دوم می فرماید:

ما بقى خود استخوان و ریشه ای

وربود خاری، تو هیمة گلخنی

ای برادر تو همه اندیشه ای

گر گلست اندیشه تو گلشنی

قول به اتحاد مختار عرفا بوده است.

اللزوم بحسب الواقع؛ وأمّا بيان وجود الملزوم فهو كما قال المستدل: المعقول بما هو معقول وجود في نفسه ومعقوليته وجوده للعاقل شيء واحد

لم يتيسر بلوغ معالم مجده لغير ارباب الذوق والحال حتى وصلت النوبة إلى كميت الحلبية ومحبي قواعد الحكمة وباليات رمائم عظام الفلسفة، افضل فلاسفة المتأخرين صدر الحكماء والمتألهين (قده) فحقّق هذه المسألة وغيرها من أمّهات المسائل، وأثبتها بأوثق البراهين والدلائل، بتأسيس أصول فلسفية وتشديد أركان قواعد ذوقية إشرافية من سرية الماهية واصالة الوجود ومساوقته مع الوحدة والتشخص وكونه حقيقة بسيطة ذات مراتب متفاوتة ودرجات متفاضلة غير متباينة بالأفراد قابلة للشدّة والضعف، والتضعّف والاشتداد وأنّه كلّ ما كان أبسط وفي التحصّل والتحقيق أقوى، كان إحاطته بالمعاني والماهيات وجمعه للكمالات وشتات ما تفرّق منها في غيره من الموجودات اكمل وأوفى، وأنّ مرجع العلم والإدراك مطلقاً إلى نوع من الوجود النوري وضرب من التحصّل التجريدي، وأنّ وجود المدرك بالذات في نفسه والمدرك واحد إلى غير ذلك من الأصول والقواعد حتى صارت عند ارباب الحكمة من السلمات وعند ارباب المعرفة من الواضحات وسيجيء إن شاء الله تعالى تحقيقها بالبيان المستوفي في مبحث الوجود الذهني من الفلسفة الأولى و مبحث علم الواجب تقدّس وتعالى. ولكن لما كان الحوالة موجبةً لملال الخاطر و كلال الناظر ونحير البادي وتكدّر الوارد والشادي، فنشير إليه بطريق الإجمال حسبما يقتضيه المقام والحال، ونقول: مجمل مراده حسبما يستفاد من كلامه أنّ الاتحاد بين امرين إمّا أن يكون بين المتحصّلين أو بين اللاتمتحصّلين أو بين اللاتمتحصّل والمتحصّل، والاول والثاني مساوقان لاتحاد الاثنين، المستلزم لاجتماع النقيضين، فبقي ما يمكن وقوعه محصوراً في ثاني الاخيرين<sup>١</sup> وهو مراد القائل بالاتحاد، السالك مسلك السداد؛ إذ ليس مراده منه اتحاد الهوية الشخصية<sup>٢</sup> للمدرك بالعرض بحدّها

١. والمراد هو الثالث.

٢. شيخ الرئيس وخواجه و سائر متكوران اتحاد عاقل و معقول گمان کرده اند که قول به اتحاد، مستلزم اتحاد و یگانگی دو موجود متحصّل است، در حالتی که اتحاد اثنين محال است و دو موجود بالفعل موجود به وجود واحد نشوند. بلکه مراد از اتحاد، استكمال نفس و بالجملة اتحاد متحصّل باللاتحصّل است و می شود موجودی در استكمال، دارای مراتب و درجات مختلف از فعلیت و تحقق گردد.

بلااختلاف جهة، فإذا لاحظ العقل المعقول في هذه الملاحظة بدون ملاحظة

مع الهوية العينية بنحو تمجافي العالی عن مقامه، او تجاوز السافل عن طوره وحدّه، ولا اتحاد مفهومه او مهیته مع ماهیة المدرك او مفهومه الإضافی حتی يكون من قبیل الاولک او الثاني، بل المراد اتحاد ماهیات المدركات مع وجود المدرك، اتحاد الفیء مع الشيء، واللامتحصل مع التحصل، وانطواء شتات وجوداتها في وجوده الاحدي الجمعي انطواء الانوار الضعيفة في النور الشديد القوي والعقول التفصيلية في العقل البسيط الإجمالي<sup>۱</sup> في مقام شعب الصدع والكثرة في الوحدة وبسط نوره الفعلي وإضافته الإشرافية على جميع المدركات کل في مرتبه وحدّه، في مقام صدع الشعب والوحدة في الكثرة بحيث يكون ماء مدين وجود المدرك، وعین حیاة حقیقة العاقل منبع کل العیون الوجودية للمعقولات ومنبجس تمام الماهیات والحقائق الامرية والخلقية للمدركات، ویصیر في نهاية مسیره الاستکمالی وغایة تحوله الذاتي شمساً مضیئة یستضيء بنورها جمیع المعلومات، بل كافة الموجودات، وعالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی.

این حکیم محقق، در این تعلیق مقدماتی که اتحاد عاقل و معقول بر آن توقف دارد را به طور اجمال و فشرده ذکر کرده است، مثل آن که نفس، ماده معقولات است. و اتحاد، همان استکمال جوهری و حرکت ذاتی نفس است. و آن که نفس، در مقام استکمال، عقل بسیط اجمالی و نسبت به صور مفصله خلاق می شود. و دیگر آن که اضافه نفس به صور عقلی، اضافه اشراقی است و روح بعد از استکمالات و تحولات ذاتی، به حقایق موجوده محیط و مشهد ظهور حقایق می گردد و وقتی نفس ناطقه خلیفه الله می شود که مظهر تفصیل و ظهور جمیع اسما و صفات حق گردد و به مقام بساطت و تَرَوْحَن و تجرد نام از ماده برسد «لأن کل عاقل مجرد عن الکوین، ومظهر عن النقص والرین، بسیط في ذاته بل یصیر بسیط الحقیقة کل الاشیاء وتمامها».

اصل برهان را این نحو تقریر کرده است: «برطبق قواعد مبرهن برگشت علم و تعقل «مطلقاً» به یک نوع از وجود مجرد خالص از شوب قوه و نقصان و عدم و فقدان است. و

۱ چون اتحاد از طرق مختلف اثبات می شود، یکی از طرق، اثبات اتحاد، از ناحیه کثرت در وحدت است.

الآخر - كما سلّم الباحث - ففي هذه الملاحظة للمعقول وجود في نفسه وللعاقل في هذه الملاحظة وجود أيضاً ووجود العاقل الخارج، خارج عن هذه الملاحظة بإذعان الخصم فثبت الاتحاد.

هر صورت مدرك و معقول بالذات و بالفعل ، وجود نفسی آن، عین وجود مدرك و عاقل خود می باشد، بدون اختلاف جهت و تكثر و تعدد حیثیت و این معنا نزد محققان از فن، ثابت است كه صورت معقول بالذات و مدرك حقیقی در حد ذات و صمیم حقیقت خود به مجرد از ماده و تنزه از علایق ماده موصوف و به وجود فعلى نوری ادراكی متصف است و شأن و غیر از این شأن حالتی ندارد و این وجود ادراكی عقلی، علت ادراك نفس و اتصاف آن به درك می باشد اعم از آن كه تجرید چنین و جودی به حسب فطرت و اصل ذات باشد یا به تجرید مجرد و تفسیر مقسّر<sup>۱</sup> فهي في حريم ذاتها ونخوم جوهر حقیقتها - مع قطع النظر عن جميع الاغيار و تجرید النظر والاعتبار - متصفة بالنورية الفعلية والمعقولة الحقيقة التي هي مبدا المعقولة و منشؤها وعین وجودها في نفسها الذي هو عین وجودها للعاقل سواء عقلها عاقل خارج ام لا ، ولأن المعقولة لا تتحقق بدون العاقلة ؛ لمكان التضایف بينهما ، ولا يكفي في ذلك عاقلة النفس لو فرضت مغايرة لها مباينة آياها وكذا كل ما كان مغاير أ لها ؛ لأن المفروض اتصافها بها مع قطع النظر عن جميع الاغيار ، فيجب أن تكون متصفة في هذا الحد وتلك المرتبة بالعاقلة والمدركية التي هي عين ذاتها أيضاً ، فهي في حد ذاتها وجوهر حقیقتها عاقلة ومدركة كما أنها معقولة ومدركة في هذا الحد . وهذا هو المعنى<sup>۲</sup> بالاتحاد ، والله الموفق للرشاد والهدى .

این تقریر همان توضیح کلمات صدر المتألهین<sup>۳</sup> در تقریر تضایف است . چون صورت معقول بعد از آن كه معقول بالذات فرض شد و در معقول بالذات غیر از بودن آن معقول بالفعل لحاظ حالتی نشود ، باید عاقل آن با آن متحد الوجود باشد و إلا لازم آید كه معقول ، بالفعل باشد و عاقل ، موجود نباشد ، در حالتی كه معقول بالفعل بدون عاقل بالفعل امکان ندارد «مكان التضایف» .

«ثم الموضوع أولاً أنّ هاهنا ذاتاً يعقل الأشياء المعقولة لها، ولزم من البرهان أنّ معقولاتها متحدة مع من يعقلها، وليس إلا الذي فرضناه، فظهر وتبين ممّا ذكرنا أنّ كلّ عاقل يجب أن يكون متحد الوجود مع معقوله فهو المطلوب .»

ثم المفروض أولاً أنّ هاهنا ذاتاً تعقل الصورة مع أنّها على الفرض - أعني تجرّدها عمّا عداها - تكون معقولة لذاتها، فإذا لم تكن متحدة الوجود معها، لزم لشيء واحد وجودان ؛ لأنّه كان معقولاً لشيئين متغايرين وهذا باطل، وثبت حقيقة مقتضى البرهان . ولزم منه أنّ المعقولات متحدة مع من تعقلها في الوجود ولا يمكن اعتبار وجود كلّ منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه وهو المراد .

وهذا البرهان جارٍ في سائر الإدراكات الوهميّة والخياليّة والحسيّة حتى إنّ الجوهر الحسّاس [ ١ ] منّا، يتحد مع الصورة المحسوسة بالذات دون ما خرج عن التصوّر كالسما والارض وغيرهما من الماديّات التي ليس وجودها وجوداً إدراكياً، فتدبّر واحسن إعمال رؤيتك ؛ فإنّه صفة المثال والله وكيّ الفضل والإفضال .

لأنّ كلّ صورة إدراكيّة - ولتكن حسيّة - فوجودها في نفسها ومحسوسيتها ووجودها لحاسّها شيء واحد بلا تغاير، بمعنى أنّه لا يمكن أن يفرض للصورة الحسية نحو آخر من الوجود، لم تكن هي بحسبه محسوسة لذلك الحاسّ وإلا لم تكن هي هي .

فإذا تقرر هذا فنقول : لا يمكن أن يكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود مدرّكها وحاسّها حتى يكون لها وجود ومدركها وجود آخر عرضت لها المضافيّة وإلا لم يكن وجودها بعينه محسوسيتها والفرق بين الصورة المدركة بالذات والمدركة بالعرض أنّ المدركة بالعرض ليس وجودها

بعینه مدرکیتها [۱] و وجودها للمدرک، ولا یجری البرهان فیها، و امر بحسن

[۱] نگارنده، در بیان آرای فلسفی ملاصدرا نوشته است<sup>۱</sup>: برهان تضایف که صدر المتألهین برای اثبات اتحاد عاقل و معقول به آن تمسک جسته است، خالی از مناقشه نمی باشد، برای آن که مراد از معقول بالذات که نزد جوهر عاقل نمثل دارد مقابل معقول بالعرض است که در آن، مناط ادراک موجود نمی باشد. این صورت علمی و وجود ادراکی بنابر مذاق مشهور چون در نفس حلول دارد، با نفس به دو وجود موجودند، چون عرض از مرتبه ذات معروض تأخر دارد و سبب معقولیت و معلومیت چنین صورتی وجود مدرک است که مبدأ حصول چنین عرضی می باشد و چون عرض از کمالات ثانوی موضوع می باشد، ملاک خروج نفس از قوه به فعل در صمیم ذاتش نمی باشد. بنابر مذاق مشهور از حکما - قدست اسرارهم - تحول در نفس محال است و عرض نفسانی مغیر جوهر نفس نخواهد شد. آنچه که مبدأ حصول صورت عقلی می باشد، منشأ اتصاف آن به معقولیت نیز می گردد و ما به طور کلی و مطلق نمی توانیم بگوئیم هر صورت معقول و حقیقت مجرد - چه حقیقت حقّه حق باشد و چه جواهر مجرد و چه صور حال در موضوعات مثل صور علمی بنابر مذاق جمیع حکما - بذاته معقول است ولو آن که عاقلی در عالم نباشد.

به عقیده نگارنده، برهان تضایف به تنهایی اتحاد را اثبات نمی نماید و ظاهراً صدر المتألهین برهان تضایف را برهان جداگانه می داند، برهان تضایف فقط اثبات می نماید که متضایفان باید در اصل وجود و درجات وجود تکافؤ داشته باشند، اتحاد باید با برهان دیگر اثبات شود و فقط با برهان تضایف نمی شود استدلال کرد.

اگر گفته شود هر صورت معقول چون از ماده تجرد دارد، مقتضی ادراک در آن وجود دارد، پس هر مجردی، عقل و عاقل و معقول است. جواب می دهیم این ربطی به برهان تضایف ندارد.

و اگر کسی بگوید صورت عقلی چون وجود مجرد است و نفس، چنین صورتی را قبل از حلول واجد نبوده است و بعد از وجدان چگونه آن را ادراک می نماید؟ و چگونه می شود چنین صورتی بدون اتحاد با نفس عین عقلی و بصر معنوی نفس باشد؟

۱. ر. ک: شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، صص ۱۶۵-۱۶۶.

جواب می دهیم اگر تمامیت برهان تضایف بر این مطلب مبتنی باشد، برهان جداگانه نمی باشد و همین برهان به تنهایی همان طوری که ذکر شد، اتحاد عاقل و معقول را اثبات می نماید.

یکی از اکابر فن حکمت<sup>۱</sup> در بیان مرام صدر المتألهین چنین فرموده است: «اعلم ان محصل ما افاده صدر اعظم الحكماء (قده) في بيان ذلك البرهان في الاسفار وسائر مسفوراته: ان المعقول بالذات - وهو الصورة المعقولة الحاضرة بذاتها لدى النفس - لا وجود له ولا تحصل إلا كونه معقولاً ومنمَثلاً بين يدي النفس وهو مضایف للعاقل بالفعل بالضرورة؛ إذ كما ان المضایفین متكافئان في اصل الوجود فهما متضایفان في درجة الوجود ومرتبه، فإذا فرضنا ان المعقول بالذات معقول بالفعل، فلا محالة العاقل المضایف له عاقل بالفعل وحينئذ فنقول: إذا كانت الصورة المعقولة - التي هي حقيقة العلم بالشيء - عرضاً زائداً على ذات العاقل سواء كانت كيفاً نفسانياً كما هو المشهور أو انفعالاً أو إضافة محضة، كما توهمه الرازي فلامحالة كانت متأخرة عن جوهر العاقل ونحو وجوده - الذي يكون به عاقلًا ومضایفاً للمعقول بالذات - غير صائرة في جوهر ذاته وحقاً هویتة؛ ضرورة تأخر العرض الخارجی عن مرتبة معروضه تأخرًا وجودياً، وحيث ان النفس كانت قبل حلول تلك الصورة في ذاتها عاقلة بالقوة فعند حلولها وتأخرها عن جوهر النفس، فبم صارت عاقلة بالفعل لتلك الصورة مع بقائها في جوهرها على ما كانت عليها من قوة العاقلة؟ لوضوح ان المعقول بالفعل لتأخره عن جوهر العاقل - كما هو المفروض - لا يصلح لأن يكون فعلاً في قبال تلك القوة ومحال أن يصير فعلية لجوهر العاقل وكمالاً جوهریاً معتبراً في هویتة؛ لان المعقول متأخر وجوداً عن العاقل، وفعلية الحقيقة الجوهرية لا يعمل أن تكون خارجة عنها متأخرة عنها.

فإن شئت قلت: النفس مع بقائها على قوة العاقلة بعد حلول تلك الصورة المعقولة فهي عمياء في ذاتها، فكيف تدرك المعقول بذاته، بل فرض العرضية للمعقول، المستلزمة لتأخرها عن جوهر العاقل مصادم للقول بحضورها لدى العاقل إلا بمجرد اللفظ والعبارة؛ وأما على القول

۱. حکیم محقق سید المجتهدین، آقای حاج میرزا سید ابوالحسن قزوینی - دام ظلّه العالی - در حاشیه اسفار. استاد قفس الله لطیفه وآنجل تشریفه سالیان متعادی است که جهان خلای را وداع نموده اند.

.....

باتحاد المعقول بالذات مع العاقل فيكون الصورة المعقولة جوهرية بجوهرية النفس، وصائراً في هويتها، وموجبة لتبدلها الجوهري بفعلية العاقلية، ولا تكون الصورة متأخرة عن هوية النفس حتى يكون النفس باقية على القوة والامتداد المحض، بل النفس تُصوّر بتلك الصورة تصوّر المادة الجوهرية بالصورة الجوهرية الماخوذة في قوام هوية المادة في مرتبة الفعلية، فنبت بالبرهان الساطع القاطع أنّ النفس متّحدة بصورها الإدراكية. وعندي أنّ برهان التضایف من احکام البراهین واثقنها.

چون نفس نزد جمهور حکمای اسلام - قدست اسرارهم - به حسب اول وجود، جوهر مجرد از ماده است و از ماده و صورت ترکب ندارد، صور علمی که بر او وارد می شوند اعراض ذهنی و از مقوله کیف و کمال ثانی از برای صورت نوعی اند. روی همین جهت در ماده نفس قوه قبول صور به نحوی که صور علمی سبب خروج ماده نفس از قوه به فعلیت گردند نمی باشد تا گفته شود که جوهر نفس قبل از حلول صورت معقول، بالقوه و بعد از حلول صورت اگر متحد با نفس نشود، لازم آید که معقول، بالفعل و عاقل، بالقوه بوده باشد و الا باید با این تقریر هر عرضی را با وجود محروص متحد دانست. علاوه بر این، آخوند (ره) فرموده است: چون صورت معقول غیر از معقولیت حقیقتی ندارد و حیثیت ذاتش عین معقولیت می باشد اعم از آن که عاقلی در عالم باشد یا نباشد، پس باید حقیقت عاقل از آن جدا نباشد و الا لازم آید معقول، موجود باشد و عاقل نداشته باشد. پس دلیل صدر المتألهین غیر از این تقریری است که استاد علامه - ادام الله تعالی علوه و مجده - بیان فرموده است. فرموده استاد - حرسه الله تعالی - ظاهراً بیان مراد صدر المتألهین نمی باشد.

درست است که کلمات حکیم سبزواری در این باب مضطرب است، ولی مناقشه اش بر برهان تضایف وارد است.<sup>۱</sup> ر. ک: الأسفار، ج ۶، صص ۱۶۸ - ۱۷۰، تعلیق حکیم سبزواری - قدس سره -

اگر کسی بگوید نفس مجرد بالفعل که همه جهات وجودی آن تمام است، امکان ندارد بدون

۱. چون تضایف، تکافؤ در رتبه را اثبات می نماید، ولی اتحاد را اثبات نمی نماید. قیام صورت عقلی بنا بمطلق مشهور، قیام حلولی است، معقول، به عاقل مقوم وجود خارجی خود معقول است.

## الإعمال والتدبر؛ لأن أكثر الفضلاء وكذا الشيخ [۱] (ره) يزعمون أن القول

آن که استعداد قبول در آن باشد محل اعراض شود و اگر در شیء، استعداد قبول بود، دارای هیولاست و با بساطت نفس منافات دارد، علاوه بر این باید مجرد همه کمالات را در اول مرحله وجود واجد باشد، پس باید نفس، جسمانی الحدوث و جهت صور علمی هیولا باشد.

گفته می شود این خود، برهانی است بر حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول و ربطی به برهان تضایف ندارد و خود، دلیل مستقلى است و اگر تمامیت برهان تضایف متوقف بر این بیان باشد، تضایف دلیل مستقلى نخواهد بود.

استاد علامه بعد از عبارت مذکور فرموده است: «ولعمر الحبيب لو تأمل<sup>۱</sup> (ره) في قول صدر المتألهين في اواخر الفصل حيث قال: وليس لحق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كالحق موجود مبين بوجود مبين، كوجود الفرس لنا او كالحق عرض بمعرض جوهرى مستغنى القوام في وجوده عن ذلك العرض؛ إذ ليس الحاصل في تلك المحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء».

ما، در تقرير كلام صدر المتألهين ذكر كرديم كه عبارتى را كه استاد ذكر كرده است، به تنهاى دليل بر اتحاد عاقل و معقول است. چون صورت عقلی صورت نفس و نفس، ماده صورت عقلی است و تركيب ماده و صورت اتحادی است نه انضمامی. علاوه بر این، ماده نفس از ماده جسمانی الطف و صورت علمی هم از صورت حال در ماده جسمانی الطف می باشد، لذا اتحاد در این مورد از اتحاد در جسمانیات ثماثر است. ما این مسأله را به طور مبسوط در رساله مستقل ذكر كرده ایم.

[۱] قال الشيخ: «ولاسبيل له إلى هذا الاتحاد إلا بالقول بوحدة الوجود وعندهم سهل؛ إذ لا محذور فيه إلا أنه كفر وهو لا يضرّ عندهم؛ فإن التوحيد والإيمان معرفة النفس وإنكار ما سواها؛ إذ هي المعبود عندهم بدون الحدود ... ﴿أَفَرَأَيْتَ مِنَ التَّخْلِ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَغَلَّبَ وَجْهَهُ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجنّة (۴۵): ۲۳]. ر. ك: شرح الشاعر الصدريّة، ص ۱۹۰.

۱. فاعل تأمل مرحوم سبزواری است.

بالاتحاد مبنيّ على اعتقادهم الفاسدة أعني وحدة الوجود على المعنى المقرر عند القوم فعلى هذا لا يحتاج إلى البرهان، وما وجه التجشّم؟ وما وجه التخصيص بالمدرّك؟ ومعلوم عند ذوي البصائر ليس المراد ما هو الواقع في الخواطر، من وحدة الوجود، وليس مبنى الاتحاد على الفساد، بل بناء الأمر على خير الكلام كما قال إمام الأنام: «أمر بين الأمرين» [١] فتدبر.

«المشعر الثامن: في أن الوجود [٢] بالحقيقة هو الواحد الحق المتعال، فكل ماسواه بماهو، ماخوذ بنفسه، هالك دون وجهه الكريم؛ لما علمت أن الماهيات لا تاتصل لها في الكون، وأن الجاعل التام بنفس وجوده جاعل، وأن المجموع ليس إلا نحواً من الوجود، وأنه بنفسه مجموع لا بصفة زائدة وإلا لكان المجموع تلك الصفة، فالمجموع مجموع بالذات بمعنى أن ذاته وكونه مجموعاً لشيء واحد من غير تغاير حبيّة، كما أن الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور.»

أقول: يطلق حقيقة الوجود والوجود بالحقيقة بالمعنيين في المقامين: في مقام الاحتراز عن المفهوم، ويراد بهما [٣] مصداق الوجود وعينه الخارجي، وفي مقام الاحتراز عن وجودات الممكنات ويراد بهما [٤] صرف الوجود بلا قيد ونقص كما هنا، فالوجود بالحقيقة وحق الوجود والوجود الحق - أي الصرف - هو الواحد؛ لأن صرف الشيء لا يتعدّد. والحق - لأنه ثابت

[١] الكافي، ج ١، ص ١٦٠، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين ج ١٣؛ التوحيد، ص ٣٦٢، باب نفي الجبر والتفويض، ج ٨؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ج ١، ص ١٢٤، الباب ١١، ح ١٧.

[٢] الوجود. خ ل.

[٣ و ٤] بها. خ ل.

ازلاً وابدأً۔ ليس مسبوقاً وموقوفاً بشيء حتى الجزء، لأنه بسيط لا تركيب فيه كما لا شريك له لا متنازع النقصان، والمتعال عن كل شيء، فكل ما هو سوى الوجود الحقّ وصرف الوجود من الموجودات الممكنة زوج تركيبی ذو وجهین: وجه له إلى الربّ وجه له إلى النفس، وهما الوجود والماهية، وهو بما هو مأخوذ وملحوظ بنفسه۔ أي من حيث الماهية۔ وبما هو سواء هالك ما شئت رائحة التحقق بالذات دون وجهه الكريم۔ أي دون الحيثية التي هي وجه له إلى الربّ وفيض منه [۱] وهو الوجود۔ له تحقق في الخارج؛ لما ثبت أنّ أثر الجاعل وما يترتب على فعله امر عيني واقع في الخارج.

[۱] عارف محقق و فیلسوف اعظم، مرحوم آقا محمد رضا قمشه ای۔ عظم الله تعالى قدره في الشأین: العقلية والمثالية۔ در حواشی بر تمهید القواعد ابن ترکه<sup>۱</sup> گفته است: «فإن قلت: فإذا لم يكن الماهيات مجعولة على ما ذهب إليه الإشرافيون ولا معلولة على ما ذهب إليه المشائون، فمن أين وكيف تكون في العين ويترتب عليها احكامها باتفاق جميع العقلاء والعرفاء، والملل والشرائع تبني عليها احكامها؟!»  
اقول: قد عرفت فيما سبق أنّ الكثرات كانت بوحدهاتها الحقيقة مندمجة ومستحجة في غيب الهوية وأحدية الجمع المشار إليها بقوله تعالى: ﴿الله الصمد﴾ وفي ذلك الموطن لم يكن لها تمايز وتكاثر أصلاً بل كانت عين ذاته الاحدية كما قيل:

ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب

فارغ از اندوه و عساری از تعب

متحد بودیم با شاه وجود

نقش غیریت به کلی محو بود

۱. تمهید القواعد، ابن ترکه، چاپ سنگی، صص ۸۹ و ۹۰ حواشی استاد مشایخنا العظام آقا محمد رضا ایصفهانی (قدّه). و. ر. ک: تمهید القواعد، چاپ جدید، صص ۱۳۷-۱۳۹.

قوله : «لما علمت أنّ الماهيات» إلى آخره، بيان لهلاكه ماسواه أي بما هو

ثم يحكم «كنتُ كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف»<sup>١</sup> تحركت بالحركة الغيبية الحبيّة العشقية، فإن غاية المحبة العشق، وصفاته تعالى في غاية الكمال والتمام، وتنزّلت من موطن الإجمال ومرتبة الاستجنان إلى مرتبة الظهور والبروز والتكاثر والتمايز العلمي من غير تغيير في ذاته تعالى، بل بالتجلي والفيضان المسمى بالفيض الاقدس فتكثرت وتمايزت بعضها عن بعض في علمه تعالى وهذا مرتبة الجلاء عندهم؛ لظهورها مفصلة متميزة وليس ذلك على الله بعزيز، فإن العلوم الكثيرة والمعلومات المختلفة منذ مجة ومستجبة بوحدتها الحقيقية في عقلك الإجمالي وتنزّلت بإرادتك ومشيتك بالحركة الغيبية من موطن الإجمال إلى موطن التفصيل متكررة متميزة بعضها عن بعض متجلية لك في كمال الانجلاء من غير تغيير، فإذا كان حالك هكذا فما ظنك بربك العليم القدير؟ ثم تطلب ظهورها لنفسها وبعضها لبعض واستدعاء ترقب آثارها عليها، وسعة رحمة بارئها تنزّلت من ذلك الموطن الغيبي بالحركة الغيبية أيضا إلى موطن العين والشهادة وذلك بنزول الفيض الاقدس من الاقدسية والسوافية إلى المقدسية المستلزمة للسوافية وظهور احكام الامكان وترتب آثار المعنكات عليها، وهذا مرتبة الاستجلاء في عرفهم، وإلى ذلك النزول أشير في قوله تعالى : «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ»<sup>٢</sup>. فإن الظل هو الفيض ومدّه نزوله وانبساطه طولاً وعرضاً وعلماً وعيناً في الغيب والشهادة، فالمكن سرّ الواجب والواجب ستره، والمكن سرّ الممكن، والممكن ستره، وهذا مراد من قال : باطن الخلق ظاهر الحق وظاهر الخلق باطن الحق، فظهر بذلك أن لأعلية ولا معلولية ولا جاعلية ولا مجعولية في الوجود؛ لنفي التغاير فيه، إنّما الامر بالكمون والبروز فتبصر.

روي عن باب مدينة العلم مقتدى العارفين وإمام الموحدين، أمير المؤمنين -سلام الله عليه وعلى أولاده المعصومين- «رحم الله امرأة أعدت لنفسه، واستعدت لرمسه، وعلم من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟»<sup>٣</sup>.

١. مصادر ابن روايت در ص ٣٩٦ از همین كتاب بيان شده است.

٢. الفرقان (٢٥): ٢٥.

٣. نقله السيد حيدر الآملی -قدس سره- في جامع الأسرار، ص ٤٨٦، ولم نشر عليه في الجوامع الروائية.

ملحوظ بنفسه مع قطع النظر عن الجاعل الحق؛ لأن سبب جواز كونه ملحوظاً هو سبب حکمتاً بآنه هالك وهو عدم ارتباطه بالجاعل الحق بالأصالة وبالذات، وما هو مرتبطة بالأصالة - أي الوجود - لايجوز لحاظه مع قطع النظر عن الجاعل ولا يصح الحكم بآنه هالك.

قال الشيخ الاحسائي :

«يريد به [۱] أن ماسواه هو الماهيات وهي الهالكة، وفيه إشارة إلى أن وجودات الاشياء ليست مغايرة للحق تعالی؛ فإنها إذا أُزيل [۲] عنها الحدود الروهومة كالماهيات لم يبق إلا وجود الحق [۳]» [۴] انتهى.

ولا أقول كذلك بل المراد - كما قلنا - أن وجودات الاشياء، المجمولة بالذات حیثية الربط لا غیر، ليس لها جهة يمكن للعقل ملاحظتها منفصلة عن الجاعل الحق، ووجود كل شيء تعينه، ونحويته من مقوماته، ليس بحیث، إذا أُزيل

بنابر آنچه ذکر شد حقیقت وجود، دارای مقام خفاء و بطون و ظهور و تفصیل است. اصل حقیقت، وجود حق و ظهور و تجلی آن حقیقت، کثرات و مصحح احکام کثرت است. صدر المتألهین کثرت را به کلی از موجودات نفی نکرده است تا ایراد شیخ احسائی وارد باشد، جمیع اشکالات شیخ احسائی حاکی از نرسیدن او به کنه مطالب عقلی است.<sup>۱</sup>

[۱] فی المصدر: «قوله: لما علمت أن المہیات لا تاصل لها فی الوجود، یرید أن إلخ».

[۲] فی المصدر: «أُزيل حدود التعمینات».

[۳] فی المصدر: «تعالی».

[۴] شرح المشاعر الصبریة، ص ۱۹۲.

۱. مرحوم قزوینی اهل تحقیق، مولانا محمد اسماعیل اصفهانی در رساله خود بر رد اعتراضات شیخ احسائی بر عرشیه نوشته است: «وقد تصدی شرحها المولی الجلیل والفاضل النبیل البارع الشامخ شیخ الشایخ شیخ احمد بن زین الدین الاحسائي - حرسه الله تعالی من الآفات وحفظه عن المعاهات.. وشرحها شرحاً کان کله جرحاً؛ لعدم اطلاعہ علی الاصطلاحات». و.ک. حاشیه مشاعر<sup>۱</sup> چاپ تهران، ص ۱۱۲.

۱. ظاهر امر آنکه عرشیه است نه مشاعر و لکن عرشیه چاپ سنگی در دسترس نبود تا تخریج شود.

عنه تعينه بقي منه شيء، وليس مركباً من حقيقة الوجود وامرٍ آخر حتى إذا أزيل بقي صرف الوجود.

ومن خواص الواجب أنه لا يصير جزءاً آخر كما لا يصير آخر جزءاً منه، ولهذا [قال] من قال: مثل الممكنات مثل الأمواج، [و] لهذا يقول: إن الأمواج هي التعينات لا المركب من الماء والتعين، فتذكر وتدبر ما يقول.

«فلذا ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولاً بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرر أن المجعولة والجامعة إنما تكونان بين الوجودات لابين الماهيات؛ لأنها أمور ذهنية، تنتزع بنحو من انحاء الوجودات، فثبت وتحقق أن المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته الموجدة إياه، ولا يمكن للعقل أن يشير إشارة حضورية إلى معلول منفصل الهوية من هوية موجده حتى يكون عنده هويتان [۱] مستقلتان في الإشارة العقلية إحداهما مستفيضة والأخرى مفيضة.»

[۱] وجودات خاص، هويات تعلقی هستند که روابط محض و تعلقات صرف اند، برای آنها نفسیت و استقلال، تصور نمی شود نظیر معانی حرفی در مفاهیم. معانی حروف معانی ربطی اند. وجودات خاص، حقایق ربطی اند، همان طوری که لحاظ معانی حرفی بدون ملاحظه معنای اسمی محال است، همین طور لحاظ حاق خارجی وجود خاص بدون شهود حق متعال امکان ندارد. همان طوری که شهود حق اول به تمام ذات جزء محالات بشمار می رود، همین طور شهود وجودات خاص «بتمامها و کمالها» امکان ندارد. شهود حقایق امکانی به علم حضوری اشرافی متوقف بر شهود مبدأ وجود است، شهود وجودی در جمیع مقامات و مراتب، شهود مشهود حقیقی است. آنچه بالذات مشهود است حق است و مراتب وجودی به تبع وجود حق بالعرض مشهود و معلوم می گردند، وجود ظاهر در آفاق و انفس، واحد است و مظاهر مختلفند.

یک چراغ است در این خانه و از پرتو وی

هر کجا می نگرم انجمنی ساخته اند

چون وجود امکانی، صرف ربط به علت العلل وجود است، دارای هويت مستقلی نیست که

فإذا ثبت كون العلة علةً بذاتها وإن ذاتها بمعنى كونها علةً، شيء واحد والمعلول أيضاً ذاته وكونه معلولاً شيء واحد؛ فتتحقق العلاقة الذاتية بينهما بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما أصلاً لا عيناً ولا ذهنًا وهذا النحو من العلاقة لا يتحقق بين الماهيات بالذات كما علمت، فلا يكون الاثر بالذات وما يفيض عن الجاعل أولاً هو الماهية، بل تنتزع بعد إفاضة الوجود عن الوجود وصارت متحدة مع الوجود نحوه من الاتحاد ولهذا قال: «بعد ما تقرر أن الجاعلية والمجموعية» إلى آخره؛ لأنه إذا بنى الأمر في الماهيات كانت الدعوى في محل المنع، فعلى ما ثبت نقول: إن المجموع بالحقيقة ليس لها هوية مبينة بحيث يتصورها العقل ويشير إليها إشارة حضورية منفصلة عن جاعلها حتى يتخيل له ذات مستقلة، بل حيثية ذاته حيثية تعلقية إلى الجاعل ولا يمكن تصوّره والعلم

به نحو استقلال وبالذات مشهود گردد و از برای آن، ذات مستقل منحاز از حق تصویر نمی شود. لذا در احادیث الهی وارد است: «يا موسى انا بذكر اللازم»<sup>۱</sup> و در قرآن کریم است: «هُوَ مَعَكُمْ إِنَّمَا كُنْتُمْ»<sup>۲</sup>، ابن معیت، معیت به حسب وجود خارجی است نه معیت علمی. در لسان اهل توحید از این معیت به معیت قیومی تعبیر شده است و این معیت منشأ تقوم اشیا به مبدأ وجود است که حق اول به سریان فعلی و ظهور اشراقی انبساطی، حقایق امکانی را ظاهر نموده است و به واسطه حیات ساری در اشیا که منبعث از حی قیوم است، موجودات را از عدم خارج نموده است و با هر وجودی موجود، بلکه با هر پدیده ای به لحاظی بدون وسایط رابطه دارد، این است سر سریان احدیت در هر شیء و هر شیء مظهر اسم مستأثر است که در کلام الهی بدان اشاره شده است «مَمْنِ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ أَخَذَ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»<sup>۳</sup> و سیاتی زیاده تحقیق لذلك إن شاء الله تعالی.

۱. ر. ک: ص ۴۱۳ از همین کتاب.

۲. الحديد (۵۷): ۲.

۳. هود (۱۱): ۵۶.

به منفرداً من حيث هو مجعول كما قيل : العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهة سببه . والمراد منه المعلول بالذات وهو الوجود ؛ لأنّ ما هو مرتبط بالعلّة بالحقيقة ومجعول بالذات هو وجود المعلول ، فلا يمكن للعقل تصوّره من حيث الوجود لا من حيث المفهوم .

«نعم، له أن يتصوّر ماهية المعلول شيئاً غير العلّة، وقد علمت أنّ المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول، بل وجوده، فظهر أنّ وجود المعلول في حدّ نفسه ناقص الهويّة، مرتبط بالذات بموجده، تعلّق الكون به، فكلّ وجود سوى الحقّ الواحد [١] لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه، وأنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقّق الحقائق ومُشَيِّع الأشياء ومُدَوِّت الذوات، فهو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو النور والباقي سطوعه، وهو الأصل وماعداه ظهوراته وتجلياته [٢] و ﴿هُوَ الْأَوَّلُ

[١] سوى الواحد الحقّ. خ. ل.

[٢] عارف كامل استاد مشايخنا العظام، آقا محمد رضا قمشه اي (قده) در اثبات وحدت شخص وجود فرموده است<sup>١</sup> : «في هذا المطلب «اي وحدة الوجود» برهان الهمني الله إليه بفضل وجوده اتمّ من البراهين المذكورة، مذكور في رسالة علي حجة. تلخيصه : أنّ الوجود من حيث هو - اي نفس الطبيعة الإطلاقية مع عزل النظر عن جميع الاعتبارات والحشيات التعليلية والتقييدية - ينتزع منه مفهوم الوجود ويحمل ويصدق عليه وكلّ ما هو كذلك فهو واجب الوجود بالذات، فالوجود «من حيث هو هو» واجب الوجود بالذات.

أمّا الصغرى فظاهرة. وأمّا الكبرى فلأنّ ما كان انتزاع مفهوم الوجود عن ذاته بذاته، يكون حيث ذاته حيث التحقّق والثبوت، فيمتنع طريان العدم عليه بالذات؛ لبطلان اجتماع النقيضين وقلب أحدهما إلى الآخر وهو المطلوب. ويظهر من ذلك كلّ المعارف وجُلّ المسائل حسبّ التدبّر ووسّع التأمل فيه.

١. ر. ك: حواشي تمهيد القواعد، (چاپ سنگي)، ص ٣٢، و. ر. ك: تمهيد القواعد، چاپ جديد، ص ٦٣. و رسالة توحيد، آخر تمهيد القواعد، ص ٢١٨.

## وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» [۱]

اراد المصنّف أنّ یبین أنّ مناط الارتباط فی الأشياء هو الوجود وهو مانع من تصوّر شيء مفرداً، ولكلّ موجود ممکن جهتان: جهة إلى نفسه متصورة وهي الماهية، وجهة إلى ربّه تعلّقیة لاتصور بدون متعلّقها وهو الوجود، فالوجود فی الممكنات نفس الربط، وربط الشيء ليس بشيء، فالشيء والوجود بالحقیقة واحد وهو الواحد الحقّ وسائر الوجودات وجودات إضافية وارتباطیة وجهة ربط فیما سوى إلى الربّ الودود وهو مقصود أهل الحقّ من قولهم: «وحدة الوجود» یقولون: إنّ ما یصدق علیه الوجود ليس إلا الحقّ الواحد [۲] المعبود وشؤونه وما به مشهود، وكلّ ما یتراءى فیوضاته، وإشارة

وبالجملة، بذلك یثبت صفاء خلاصة خاصة الخاصة وهو ان لا وجود ولا موجود بالذات والحقیقة إلا الواحد القهار «باقی نسیند واعتبارات».

این برهان را به طور مفصل در رساله توحید ذکر کرده است و از اعتراضات مرحوم سید الحکماء آقا میرزا ابوالحسن جلوه جواب داده است. ما این برهان را به طور تفصیل در رساله هستی از نظر فلسفه و عرفان بیان کرده ایم و گفته ایم که نفس طبیعت وجود بدون حیثیتی از حیثیات اعم از تقيیدی و تعلیلی ـ منشأ انتزاع وجود است به نحو ضرورت ازلی و ابدی و هر طبیعتی که منشأ انتزاع وجود باشد واجب بالذات است، ولی وجود بشرط لای نسبت به تعینات امکانی منشأ انتزاع وجوب است نه مقام لابشرط وجود که عاری از هر قیدی است.

نه کسی زونام دارد نه نشان      نه اشارت می پذیرد نه عیان

«لَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ بَلْ تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ»<sup>۱</sup>.

[۱] الحديد (۵۷): ۳.

[۲] ليس إلا الحقّ المعبود. د. ط.

۱. نقل عن النبي ﷺ ر. ك. المعجم الاوسط، ج ۷، ص ۱۷۲، ح ۶۳۱۵؛ علم اليقين، ج ۱، ص ۱۴۲.

ليس في الدار، ولا يتحقق الخالق الخلق إمكان بالقياس، كما توهم بعض الناس لوسواس الخناس أعوذ بربّه من شرّه، وهو الواحد الأحد، وله الخلق كما هو أهله، ومشئى الأشياء، لاشيء إلا هو، ومذوّت الذوات، هو الذات في الحقيقة، ذات الذوات، وعلة الحياة، وهو الحي القيوم، لا مثل له ولا ندّ وهو الظاهر والباطن، وصانع كلّ مصنوع، فكلّ موجود سواء فهو فعله وهو الأوّل والآخِر وفي الادعية الماثورة «يا هو يا من هو، يا من ليس إلا هو، يا من لا يعلم أين هو إلا هو» [١] عن عليّ عليه السلام: «رايت الخضر في المنام قبل بدر بليلة فقلت: علّمني شيئاً أنتصر به على الأعداء، فقال: قل: يا هو، يا هو، يا من يعلم ما هو، اغفر لي وانصرني على القوم الكافرين؛ فقصصت ذلك على النبي ﷺ فقال: يا عليّ علّمت الاسم الأعظم» [٢]

هويّة الحقّ عينه الذي لا يمكن ظهوره، لكن باعتبار جملة الاسماء والصفات، فكأنّها إشارة إلى باطن الواحدية؛ لعدم اختصاصها باسم أو نعت أو مرتبة، بل الهويّة إشارة إلى جميع ذلك على سبيل الجملة وشانها الإشعار بالبطون والغيوبة وهي مأخوذة من لفظة «هو» التي للإشارة إلى الغائب وهو في حق الله إشارة إلى كنه ذاته باعتبار أسمائه وصفاته مع الفهم لغيوبة ذلك، وأنّ الهويّة مسمّاة الوجود المحض الصريح والمستوعب في كلّ كمال وجودي شهودي، لكن الحكم على ما وقعت عليه بالغيبة هو من أجل أنّ ذلك لا يمكن استيفاءه ولا يدرك، فالهويّة غيب؛ لعدم الإدراك لها، فالحقّ ليس غيبه غير شهادته، ولا شهادته غير غيبه بخلاف المخلوق فإنّ له شهادة وغيباً من وجهين واعتبارين، ولا يعلم غيبه وشهادته على ماهي عليه إلا هو.

[١] التوحيد، ص ٩٨، باب أنّه عزّ وجلّ ليس بجسم ولا صورة، ح ٤؛ بعار الأنوار، ج ٩٥،

ص ١٨٥، ح ٦٠ و ٩١، ص ١٨٩. عن الصادق عليه السلام مع اختلاف.

[٢] نفس المصدر، ص ٨٩، الباب الرابع، ح ٢.

والاصل في «هو» أنها هاء واحدة بلا واو وما لحقت به الواو إلا من جهة الإشباع، فالاستمرار العادي جعلها شيئاً واحداً، والواو أول المخارج والهاء آخرها «هو الأوّل والآخر» والواو إشارة أيضاً إلى أن المسمّى هو الظاهر والباطن وظاهره مأخوذ من باطنه وباطنه مأخوذ من ظاهره، كما أخذ الواو من الهاء «هنا» وكلّ واحد يختم بما بدا منه بوجه، ولا يحتمل الاتّصاف فاسمه هو أفضل الأسماء دليل على أن المسمّى أكبر من كلّ شيء. والهوية المشار إليها بلفظة «هو» هي عين الإتيّة المشار إليها بلفظة «أنا» كما قال: ﴿أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾. [۱]

هو الهوية ولاهوية إلا هو فالغائب عين الحاضر، ومعنى الدّعاء أي ذات الحقّ وهويته بلا اسم و رسم والغيب الذي لا يصحّ شهوده للغيب «ای کسی که این است مرتبه او»، و نیست هیچ شیء ذوهیت خارج از او و علم ندارد جز او به ذات و مرتبه او و حقیقت و کنه ذات حق از شناسایی خلق بیرون است و علم به وجه به قدر لایق هر کسی حاصل است». [۲]

[۱] طه (۲۰): ۱۴.

[۲] صدر المتألهین (قده) گوید: <sup>۱</sup> «اعلم يا اخا الحقيقة - أيك الله بروح منه - أن العلم كالجهل قد يكون بسيطاً وهو عبارة عن إدراك الشيء مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأن المدرك ماذا، وقد يكون مركّباً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك وبأن المدرك هو ذلك الشيء».

إذا تمّ هذا فنقول: إن إدراك الحقّ تعالی على الوجه البسيط حاصل لكل احد في أصل فطرته؛ لأن المدرك بالذات من كلّ شيء عند الحكماء بعد تحقیق معنی الإدراك، وتلخیصه عن الروائد - على ما يستفاد من تحقیقات المحققین من المشائین - كما سيقرر سمعك - ليس إلا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الإدراك حسياً أو خيالياً أو عقلياً وسواء كان حضورياً أو حصولياً وقد تمّحّن و بین عند المحققین من العرفاء والمتألهین من الحكماء أن وجود كل شيء ليس

ويمكن أن يقال: لفظ الباء من حيث الرقوم «عليّ» وهما أيضاً على ما

إلا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحقّ القيوم، ومصداق الحكم بالوجوديّة على الاشياء، ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلّقة مرتبطة بالوجود الإلهي ومنقيم البرهان على أنّ الهويات الوجوديّة من مراتب تجلّيات ذاته ولمعات جلاله وجماله فإنّ إدراك كلّ شيء ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوديته، وهذا لا يمكن إلا بإدراك ذات الحقّ؛ لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلّقات لابتجهاه أخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحشياته يرجع إلى نفس ذاته كما سنبيّن في مقامه اللائق به إنّ شاء الله تعالى، فكلّ من أدرك شيئاً من الاشياء بأيّ إدراك، فقد أدرك الباري وإن غفل عن هذا الإدراك إلا الخواصّ من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين: «ما رايت شيئاً إلا ورايت الله قبله وبعده ومع وفه»<sup>۱</sup>.

چون علت، به جميع شراشر وجود معلول محيط است و احاطه اش، احاطه قیومی است و معلول، صرف ربط به علت خود و مقوم به وجود علت است، در ادراك ذات خود، اول ذات علت خود را ادراك می نماید بعد ذات خود را. این نحو از ادراك را ادراك بسیط<sup>۲</sup> می نامند، مدرک علم به علم خود ندارد، مگر کُمل که حق را قبل از هر چیز شهود می نمایند. صدر الحکما در مبحث عقل و عاقل و معقول اسفار به این معنا تصریح کرده است: «علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا، فلا بد ان يكون العلم بمبدأ نفوسنا - الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا - عين وجود المبدأ لا عين وجود نفوسنا، لكن وجود المبدأ عين المبدأ وحصوله لا لئلا؛ لأن وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها وكذلك العلمان، فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وإن حصل من علمنا بمبدأنا لكن علمنا بمبدأنا عبارة عن وجود مبدأنا. ولما كانت إضافة مبدأنا إلينا إضافة الإيجاد فكذلك علمنا بمبدأنا عبارة

۱. ر. ک: علم الیفین، ج ۱، ص ۱۷۰ شرح الأسماء، صص ۲۹ و ۱۴۲ و ۱۶۲ و ۲۰۰ و ۲۴۰ و ۲۵۱ و ۳۰۰ و ۳۸۵ و ۵۱۶.

ابن عربی - قدس سره - از ابو یکر نقل کرده است. ر. ک: الفتح الحکمی، ج ۳، ص ۱۵، الباب ۳۳۱.  
۲. مشهور از جهل بیط در کتب قوم خلو ذهن از صورت علمی است، به این معنا که در ذهن چیزی حاصل نگردد، جهل مرکب، حصول صورتی غیر مطابق با واقع است. این دو معنا را جهل بیط و جهل مضاعف هم می نامند، در مقابل جهل بیط و جهل مرکب، علم بیط و علم مرکب است.

بمعنى الله عليّ فالمعنى: الله عليّ، والمِنْ هو الأدم الأوّل: الله، محمد، عليّ ﷺ ويجوز اعتبار الميم الملقوطي ويزيد عليه عدد حروف المِنْ فحصل عدد اسم محمد ﷺ والنون الملقوطي وكرّر عليه عدد حروف فحصل اسم عليّ ﷺ يا مَنْ هو بحق محمد ﷺ وعليّ ﷺ وهذا كاف لمن تدبّر وينبغي الاحتراز عن الاحتمال كما قال:

#### «تنبيه»

إِيَّاكَ وَأَنْ تَزَلَ قَدَمُكَ مِنْ اسْتِمَاعِ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ، وَتَوَهَّمُ أَنْ نَسَبَ الْمَمْكَنَاتِ إِلَى تَعَالَى بِالْحُلُولِ وَالْإِتْحَادِ وَنَحْوَهُمَا هِيَ هَاتِئِنْ هَذَا يَقْتَضِي الْإِثْنَيْنِ فِي أَصْلِ الْوُجُودِ، وَعِنْدَ مَا طَلَعَتْ شَمْسُ الْحَقِيقَةِ وَسَطَعَ نَوْرُهَا النَّافِذُ فِي أَقْطَارِ الْمَمْكَنَاتِ، انْبَسَطَ عَلَى هِيََاكِلِ الْمَاهِيَاتِ، ظَهَرَ وَانْكَشَفَ أَنْ كُلَّ مَا يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ الْوُجُودِ لَيْسَ إِلَّا شَأْنًا مِنْ شُؤْنِ الْوَاحِدِ الْقَيُّومِ، وَلَمْعَةً مِنْ لَمَعَاتِ نَوْرِ الْأَنْوَارِ فَمَا وَضَعْنَاهُ أَوَّلًا بِحَسَبِ النَّظَرِ الْجَلِيلِ مِنْ أَنَّ فِي الْوُجُودِ عِلَّةً وَمَعْلُولًا، آدَى بِنَا آخِرًا مِنْ جِهَةِ السُّلُوكِ الْعِلْمِيِّ وَالنَّسَكِ الْعَقْلِيِّ إِلَى أَنَّ الْمُسَمَّى بِالْعِلَّةِ هُوَ الْأَصْلُ وَالْمَعْلُولُ شَأْنٌ مِنْ شُؤْنِهِ. وَطُورٌ مِنْ أَطْوَارِهِ، وَرَجَعْتَ الْعِلَّةُ إِلَى تَطَوُّرِ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ بِأَطْوَارِهِ وَتَجَلِّيهِ بِأَنْحَاءِ ظُهُورَاتِهِ.

وَلَمَّا يُشَبَّهُ أَنْ يُتَوَهَّمُ مِنَ الْعِبَارَةِ السَّابِقَةِ: «مُرْتَبَطُ الذَّاتِ بِوُجُودِهِ، تَعَلَّقِي الْكُونَ بِهِ» الْحُلُولُ وَالْإِتْحَادُ؛ لَمَّا يَفْهَمُ مِنْهَا أَنَّ الْحَقَّ [١] هُوَ الصِّفَةُ، وَالْخَلْقَ هُوَ

عن وجود مبدئنا مع إضافة إيجاده إيانا وفاعليته لنا، فعلما بمبدئنا مقدّم على علمنا بذاتنا؛ لكون ذاته مقدّمًا بالإيجاد علينا.<sup>١</sup>

[١] عارف كامل محقق و حكيم مدقق، مرحوم آقا محمد رضای اصفهانی قمشه ای - قدس الله روحه - گفته است: «إِنَّ وَحْدَةَ الْوُجُودِ الْحَقِّ وَحْدَةٌ إِطْلَاقِيَّةٌ سَبْعِيَّةٌ مُحِيطَةٌ بِجَمِيعِ الْوَحْدَاتِ

الموصوف، قال: «يَاكَ وَأَنْ تَزَلَ قَدَمٌ» فهِمَكَ «هِيَهَاتَ إِنْ هَذَا يَقْتَضِي

والكثرات<sup>۱</sup>، واجدة لجميع ماهو من سنخها، جامعة لكل ما هو من صمغها في المراتب المتقدمة من الاحدية والواحدية الأولى الإجمالية والواحدية التفصيلية والجبروت والملكوت والناسوت والبرزخ بمراتبه والآخره إلى القيامة الكبرى التي هي عين الازل والابد والكون الجامع للمراتب المذكورة من حيث الظهرية لذلك الوجود المطلق، فلا يبقى شيء إلا والوجود الواحد بتلك الوحدة واحدة له بوحده وبساطته وجوداً وماهية، لأن الماهيات عند التحقيق وجودات خاصة فهي مستجبة في ذلك الحضرة استجناناً ثم لا يشوبها الكثرة بوجه حتى الكثرة من حيث الماهيات التي هي شؤون ذاتية لها ومن حيث الاسماء والاعيان وهذه الحضرة لاسم لها ولارسم ولانعت فيها، ولاتعين ولاتغير ولاتبدل ولذا أشير إليها بالهاء المشع، فقيل: قل: «هو» بل ذلك اسم لا بد منه في مقام التعبير وذلك الوجود ليس فيه شيء وشيء كما قال العارف الجامي<sup>۲</sup>:

وجودی بود از نقش دوئی دور	ز گشتگوی مائی و نوئی دور
وجودی عاری از قید مظاهر	به نور خویشتن در خویش ظاهر <sup>۳</sup>
نه با آئینه رویش در میان	نه زلفش را کشیده دست شانه <sup>۴</sup>

چون وجود در مقام احدیت از نهایت تعامیت و صرافت، اعتبار غیر در آن نمی شود و آنچه که از خواص دو بودن و ترکیب و عدم بساطت است، از مقام اطلاق وجود دور و بر اصل وجود در مراتب متأخر از مقام اطلاق عارض است؛ چون وجود در این مقام از حیث شدت، تناهی و حد ندارد کل الاشياء است. لذا مصنف علامه مقام احدیت وجود را مشهد همه حقایق می داند و حق تعالی در آن موطن به همه حقایق به طور تفصیل علم دارد «إِنَّ الْأَشْيَاءَ مَعْلُومَةٌ لِلْوَاجِبِ فِي مَقَامِ ذَاتِهِ تَفْصِيلاً وَجُودَاتُهَا وَجُزْئَاتُهَا وَكَلْبَاتُهَا»، چون

۱. از برای وحدت دو اعتبار است: وحدت حقیقی و وحدت غیر حقیقی، وحدت حقیقی همان وحدت اطلاق و اتساعی است که بالذات به وجود ملحق می شود و از خواص لازم وجود است، بلکه وحدت در جمیع نشأت عین وجود است.

۲. ر. ک: شرح مشنوی حکیم سبزواری - قدس سره - ج ۱، ص ۲۷.

۳. بیت دوم در حاشیه حکیم قمشه ای - قدس سره - و بیت سوم در مصدر مزبور نیست.

۴. تمهید القواعد، صص ۲۲ - ۲۳.

الاثنیّة؛<sup>۱</sup> لآن الصفة والموصوف كانا الشیئین المتغایرین فی أصل الوجود، وعندنا المتأصل بالاصالة والشیء بحقیقة الشیئیة هو الواجب، والممکنات شؤونات ومتأصلات به.

بسیط الحقیقه به نحو اعلا و اتم جمیع اشیا است و نواقص و حدود اشیا از آن مقام مرتفع است، چون وجودی است خالص و از هر امری که غیر وجود است بری، لذا ممکنات، اعتباریاند و لذا قیل:

«یش بی حد هر چه با حد است لاست کل شیء غیر وجه الله فناست»  
این عارف محقق بعد از عبارات مذکور فرموده است: «فذلك لانه - كما علمت - بسيط الحقيقة بنحو اعلى و كل الاشياء لا بصفة المیز والكثرة، بل بارتفاع نقصاناتها وحدودها بحيث تكون واحدة بالوحدة الإطلاقیة ولذا قیل: «العلّة حد تام للمعلول» یعنی أنّ المعلول بارتفاع نقصان المعلولیة عین العلّة<sup>۱</sup> فی مقام ذات العلّة. ذلك الوجود ظاهر بنوره الذاتي الذي هو الفيض المقدّس والرحمة الواسعة، وذلك النور الذاتي مظهر للوجود المطلق المنزه عن الإطلاق والتقييد والتشبيه والتنزيه باعتبار غيب الهوية الشخصیة بذاتها الذي هو الكثر الخفيّ والمشیّة الأولى التي تكون الاشياء مستجیة فی مشیعتها، وذلك النور هو عین المفيض، لآن الفيض ليس إلا تجلّي المفيض، وتجلّیه بتزكّه لا بالتجافي عن مقامه الشامخ فی المقام الثاني ووقوعه فيه بحيث لا یباین المفيض إلا بالبینونة الوصفیة لا العزلیة، والبینونة الصفیة اعلى من العزلیة التي يفهمها العوام تلقیباً من آبانهم ومقلّديهم، لآن الفيض الذي هو فائض عن المفيض هو رابط محض بالنسبة إلیه لاحکمه له علی حیاله، بل إن حکم علی مفیضه يكون محکوماً بهذا الحكم تبعه بخلاف البینونة العزلیة؛ لآن المتباينین موجودان بوجودین مستقلّین لا یصلح فی الواقع أن يكون احدهما مفیضاً والآخر فیضاً، وذلك النور یعتبر بتعیینات شتی

۱. معنی این کلام این نیست که اشیا با حق به حسب وجود خارجی متحد باشند. احدی قائل به این کلام نیست و محال است که معلولیت از وجود معلول مرتفع شود، بلکه معنای این کلام آن است که وجود حقیقت متباین نیست، بلکه وجود مشکک به تشکیک خاصی است و همه مراتب وجود از یک سخند به این معنی که اگر جائز باشد علت از مقام خود تجافی نماید، عین معلول می شود و اگر جائز باشد معلول از مرتبة خود صعود نماید، عین هلت می شود ولیکن نه معلول از حد و مرتبة خود خارج می شود و نه علت از مقام خویش تجافی می نماید و آنچه که از حق نازل می شود، فعل اوست. شیخ احسانی در جمع این موارد از مطلب دور افتاده است.

قوله: «فما وضعناه أولاً من أنّ في الوجود علّةً ومعلولاً» إلى آخره، إشارة إلى أنّ لامغایرة بالحقیقة بین وجود الحقّ ووجود الممكن كما هي معتبرة بین العلة والمعلول [۱]، كما يقال فی تعریف العلة: ما یؤثر فی الغير،

و متحدّات مختلفة متکثرة بحيث یكون متحدّاً معها ولذا قيل: «فی السّم سمّ وفي التریاق ترياق»<sup>۱</sup>.

فیض صادر از حق که در اعیان ساری است، عین اشیاست ووجه رابط بین حق و وجودات مقید است که عین ربط و صرف تعلق به مبدأ وجود اند که انسلخ آن از این مقام محال است. پس فرق بین حق و اشیا به استقلال و عدم استقلال است و این خود، اتمّ انحاء تباین است؛ اتحاد حق با اشیا که موحدین از عرفا به آن قائلند، اتحاد اصل و فرع و شیء و فیء است نه اتحاد متبادر به ذهن عوام که به واسطه نرسیدن به اصل مطلب، محققان را تخطئه نموده اند.

[۱] مراد صوفیه و اولیای عرفان از وحدت وجود و موجود این نیست که در واقع هیچ کثرتی موجود نباشد و وجودات امکانی با لحاظ تجلیات حق نیز امور وهمی و خیالی باشند و وجودی جز وجود واجب نباشد و کثرت فقط در اعدام و ماهیات باشد و ماهیات هم امور اعتباری می باشند و بالذات استشمام وجود نموده اند و فقط در عالم، یک وجود صرف باشد و وجودات محدود همان ماهیات موهوم باشند و برای ماهیات، وجودی به تبع وجود صرف و مطلق نباشد، بلکه محض التخیل و صرف التوهم باشند و معنای کلام این اکابر این باشد که موجود حقیقی که مصداق واقعی وجود باشد همان حق است و بقیه موجودات شؤون و اطوار و تجلی آن وجود مطلقند و مبدأ ظهور ماهیات همان شؤون ذاتی حق می باشد که با قطع نظر از تجلیات حق باطل و اعدامند. بین قول موحدین که گفته اند: وجود غیر حق وجود مجازی است و قول دیگر آنها که گفته اند: لامجاز فی الوجود منافات نیست سالک موحد و مجلوب حق، در مقام محو کلی و فنای در توحید، جز وجود حق نبیند و نزد اهل وحدت، معلول، همان شأن و ظهور علت است، نه آن که معلول، از حیطة

والمعلول: ما يتأثر عن الغير، والمغايرة بين الوجودات هذه المغايرة، ومع قطع النظر عنها لا مغايرة إلا بالكمال والنقص، والاصل والتبع. وهذه الكثرة مصححة الوحدة، فكلاهما حقيقي وهو الحق هي باعتبار الماهية.

وقال الشيخ (ره): هذا كله مبني على وحدة الوجود والسنخية في الحقيقة [۱]. ولا أقول كذلك بل المراد أن في الوجود شيئاً وفيثماً ولا ينونة فيه كما هي معتبرة في العلة والمعلول لانفي البينونة رأساً كما توهم وبه يقول:

«فاستقم في هذا المقام الذي قد زلت فيه الاقدام وكم من سفينة عقل قد غرقت في لجج هذا البحر القمقام. والله ولي الفضل والإفضال والإنعام.»

### «المنهج الثاني: في نبذ من أحوال صفاته. وفيه مشاعر»

المشعر الأول: في أن صفاته عين ذاته [۲]. لا كما يقول الاشاعرة أصحاب

وجود علت خارج باشد، چون وجود اطلاق در مقام ظهور مقید است، ولی مقید در مرتبه ذات مطلق وجود ندارد و فرق بین خلق و حق همین است:

«توان گفتن این نکته با حق شناس ولى خورده گیرند اهل قیاس»

[۱] نقل بالمعنى. ر. ك: شرح المشاعر الصدرية، ص ۱۹۸.

[۲] به حسب اصطلاح، صفات - چه نفسانی مثل علم و چه جسمانی مثل سفیدی و سیاهی -

عبارتند از اعراض زاید بر ذات و متأخر از موصوف، صفت به این معنا از حق تعالی مسلوب است و این قسم از صفات چه حادث و چه قدیم به حق تعالی اطلاق نمی شود، لذا معتزله ذات حق را از صفات کمالی خالی دانسته و به نیابت قائل شده از این که حقایق صفات در حق تعالی به نحو وحدت موجود اند غفلت کرده اند و حقیقت علم و قدرت و سایر مفاهیمی که به حق تعالی اطلاق شده است، ذات حق، مصداق واقعی آن صفات است و لازم نیست که حقیقت علم و قدرت و اراده اعراض زاید بر موضوع باشند، بلکه به نظر تحقیق علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالی بالذات داخل مقوله ای از مقولات نمی باشند. و غفلت

أبي الحسن الأشعري [١] من إثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ولا كما يقوله المعتزلة [٢] وتبعمهم الآخرون من أهل البحث والتدقيق من نفي مفهوماتها رأساً وإثبات آثارها وجعل الذات نائبة منابها كما في أصل الوجود عند بعضهم كصاحب حواشي التجريد. [٣]

إن هذا المنهج في بيان نسبة صفات الواجب إلى ذاته، وإطلاق الصفات -التي تدل على كثرتها- باعتبار المفهوم ووصفه العنواني، وليس لله صفة بحسب الحقيقة؛ لشهادة كل صفة بما هي صفة أنه غير الموصوف؛ لأنها امر قائم بغيره وصفاته عين ذاته أي يصدق هذه العنوانات على ذاته بحسب الحقيقة؛ لأن هذه الصفات نفسها خير وكمال، وإثارها أيضاً كمال لا كماليتها وخيريتها باعتبار الأثر، كما يقول بعض آخر، ولذا لا يبالي ويقول بنفي الصفات مع ثبوت الآثار حتى يصدق القول بأنه «شيء لا كلاً لاشياء» [٤] وأصحاب

از اين معنا سبب شده است كه اشاعره صفات را زايد بر ذات و ذات واجبی -جلت اسماءه- را از صفات كمالی خالی بدانند. حق آن است كه همه صفات كمالی عين ذات حق و حق تعالى به حسب اصل ذات و حقیقت مطلق خود جامع جميع اسمای حسنا و صفات علیا می باشد «لا یشتد عن حیطة وجوده شيء من الكمالات؛ لأنه أصل كل شيء ومبدأ كل كمال».

[١] شرح المقاصد، ج ٤، ص ٦٩؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٤٤ به بعد؛ الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٥؛ المطالب العالیة، ج ١، ص ٣١٣.

[٢] نسب إليهم في شرح المقاصد، ج ٤، ص ٦٩؛ الفرق بين الفرق، ص ٧٨.

[٣] هو صدر الدين الدشتكي على ما قال الحكيم ملا اسماعيل -قدس سره- في حاشية المشاعر، ص ١٠٦ حيث قال: «میر صدر حيث قال: إن الوجود ليس بوجود بل مفهوم محض نائب عن الاشياء». راجع: الأسفار، ج ٦، ص ٨٠.

[٤] نقل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام. راجع: التوحيد، ص ١٠٧، باب أنه تبارك وتعالى شيء، ح ٨.

ابی الحسن [یقولون] - كما قلنا - : إن الصفة بما هي غير الموصوف تفهم المغايرة ومع هذه المغايرة [۱] يثبت الصفة، فيلزم تعددها، ولا يلزم تعدد الحق سبحانه من تعدد القدماء مطلقاً، لأن مبدأ الأشياء هو الذات، ومن الصفات القديمة لا يلزم المفسدة عندهم. وبعضهم لما راوا أن الذات لا يكون مصداق الصفات وليس وراءها مصداق للمفاهيم، والمفهوم بلا مصداق ليس بشيء فلذا نفوا المفهوم رأساً. والقول الحق عند المصنف ليس كما يقولون.

«بل علی نحوی یعلمه الراسخون من أن وجوده تعالی الذي هو عين حقيقته هو بعينه مصداق صفاته الكمالية [۲] ومظهر نعمته الجمالية والجلالية، فهي على كثرتها وتعددتها

[۱] الغيرية. خ ل.

[۲] علم و قدرت و اراده و سایر کمالات و صفات و اسما اگرچه در پاره ای از موجودات زاید بر ذات و متأخر از موصوف می باشند، ولی به حسب اصل حقیقت چون از شؤون وجود می باشند، عین حقیقت وجود و بالذات داخل مقوله ای از مقولات نمی باشند و در اصل حقیقت وجود مستهلکند، بلکه به نظر دوربین اسلای عقل و ابنای خرد، اصل وجود در جمیع مراتب، عین علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالی می باشد، چون حقیقت حق - جلّت صفاته - صرف وجود و وجود صرف است. وجود صرف وجودی را گویند که آنچه از سنخ وجود و کمال وجودی تصویر شود، عین آن باشد و از صفی از صفات و کمالی از کمالات خالی نباشد، مگر او صافی که حقیقت وجود در اتصاف به آن متصف به تقدّر و تجسم شود. صرف وجود، وجودی را گویند که از همه جهات عدمی و حیثیات ماهوی و جمیع مفاهیم و ماهیات در اصل ذات معرا و مبرا باشد. جمیع انحاء وجود و صفات کمالی باید به نحو بساطت و عدم تعدد و تمیز در اصل ذات صرف وجود، موجود باشند، چون اگر به طور کثرت و تعدد محقق شوند، باید ذات، مرکب باشد و ترکب ملازم با تحدید و نهایت وجودی است.

مثلاً صرف علم باید از جمیع انحاء جهل و صرف قدرت از جمیع اقسام عجز و صرف حیات از کافه انحاء موت، منزّه و مبرا باشد. واجب الوجود موجودی را گویند که از

موجوده بوجود واحد من غير لزوم كثرة وانفعال [ ۱ ] وقبول وفعل ، وكما ان وجود الممكن موجود عندنا بالذات ، والماهية موجودة بعين هذا الوجود وبالعرض ؛

جميع اقسام جهات امكاني مبرا و جامع جميع كمالات و جهات وجودی باشد ، لذا گفته اند : واجب الوجود بالذات واجب الوجود از جميع جهات و حیثیات است و از جهات علمی و حیثیات امتناعی و جميع جهات و سمات امكاني تنزه دارد . وجود او متصف به ضرورت ازلی و ضرورت ازلی ملازم با استغناء ذاتی است و به حسب اصل ذات طارد جميع انحای عدم است . استغناء از غير در مقام ذاتش مأخوذ است و از صفات متعدد تألف ندارد ، بلکه كثرت در او بوجه من الوجوه راه ندارد . چنین حقیقتی در اصل ذات باید عین علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالی باشد و همه صفات در او به نحو صرافت و عدم محدودیت ، وجود داشته باشد و ذاتش عین انکشاف اشیا و حیات محض و اراده و عشق و حب صرف و غیر محدود و فاقد جميع انحای عجز یعنی قدرت محض باشد و این که اشعری گمان کرده که صفات کمالی ، زاید بر ذات حق است ، از اصل معنای حقیقت وجود و صرافت آن ، غفلت کرده و گمان کرده که باید حق در اتصاف به علم - مثلاً - معروض صفت زاید بر ذات شود .

و معتزلی هم قدم در وادی ضلالت و تحیر زده و ذات را فاقد صفات کمالی می داند و گمان کرده که اتصاف حق به صفات - حقیقتاً - با عروض و یا زیادت صفت بر ذات ملازم می باشد .

[ ۱ ] صفاتی که اتصاف موصوف به آن ، مستلزم تقدر و تجسم و انفعال شود ، یعنی حقیقت وجود در اتصاف به آن ، متخصص به تخصص طبیعی یا تعلیمی گردد ، از حق تعالی منفی است و اتصاف حق به آن صفات محال است . لذا اولیای حکمت و اساطین معرفت فرموده اند : هر صفتی که از برای حق به امکان عام ممکن باشد و حق تعالی در اتصاف به آن ، به صفات امكاني و تجسم و تقدر متصف نشود ، باید از برای حق تعالی ثابت باشد .

مصنف - اعلی الله مقامه - در کتاب المظاهر الإلهية ، صص ۷۸ - ۷۹ گفته است : « اعلم ان صفات الله مجردة غير عارضة لماهية اصلاً ، وكل صفة منه حق صمد ، فرد يجب ان يكون قد

لکونه مصداقاً لها فکذلک الحکم فی موجودیة صفاته تعالی بوجود ذاته المقدس إلا أن الواجب لاماهیة له .<sup>۱</sup>

حصل فیہ جمیع کمالاته إلى الفعل لم یبق منها شیء فی ممکن القوة والإمكان فکما أن وجوده تعالی حقيقة الوجود، فیکون کلّ الوجود وکلّه الوجود فکذلک جمیع صفاته الكمالية من ذاته فعلمه حقيقة العلم وقدرته حقيقة القدرة وما هذا شأنه يستحيل فیہ التعدد، فعلمه علم بكل شیء وقدرته قدرة بكل شیء وإرادته إرادة لكل شیء فعلمه قدرته وقدرته علمه وإرادته کلاهما، فلاتنایر بین الصفات إلا فی المفهوم، وقول أمير المؤمنين - عليه السلام - «کمال التوحید نفی الصفات عنه»<sup>۱</sup>، لیس المراد نفی معانیها عن ذاته وإلا یلزم التعطیل، وهو کفر فضیح بل معناه نفی صفات زائدة علی ذاته بحسب الوجود والحقیقة، فعلى هذا صحّ قول من قال: إن صفاته عینه. وصحّ قول من قال: إنها لاعینه ولا غیره. کما هو مذهب الاشعري لو علم ما حقّقناه<sup>۲</sup>.

حقیقت علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و سایر کمالات وجود، نظیر وجود، خارج از مقولات است، یعنی حقیقت علم نه جوهر است و نه عرض و این حقایق بنابر مذهب حق در جمیع مواطن عین وجودند. به این معنا ذات و صفات بنابر اصطلاح اهل کلام مثل اشاعره و معتزله در وجود و شؤون ذاتی آن نیست. اشاعره قائلان به زیادی صفات بر ذات و معتزله نافیان صفت و قائلان به نیابت به واسطه غفلت از این مطلب اساسی در ورطه هلاکت واقع شده اند. نگارنده در حواشی بر المظاهر الالهیه نوشته است:

«اعلم أن توحید صفاته یعلم من وحدة ذاته؛ لأن ذاته کلّ الوجود وما وجد فی غیره من الكمالات کان منه، و جمیع الصفات الكمالية من العلم والقدرة والإرادة فی السعة والإطلاق تدور مع الوجود حیثما دار وکما أنه تعالی یکون صرف الوجود یکون صرف العلم والقدرة والإرادة فالوجود والعلم والقدرة والإرادة فی ذاته الاحدية واحدة بالذات واختلافها إنما یکون فی المفهوم فقط و تعدد هذه المفاهیم لا یوجب انتصافه تعالی بصفات و معان متمیزة

۱. التوحید، ص ۵۷، باب التوحید و نفی التشبیہ، ح ۱۶. این کلام صادر از مصدر ولایت و حکمت، اشاره است به این که جمیع حقایق و صفات، در مقام ذات (غیب النیوب) مستهلکند و مقام اعتبار صفات و اسما، در مرتبه متأخر از ذات (اصل حقیقت وجود) می باشد.

وعند الراسخين وجوده عين حقيقته لا كما قال صاحب الحواشي، وهذا ردّ عليه.

قوله: «هذا الوجود [۱] بعينه مصداق صفاته الكمالية» ردّ على من قال بالنيابة؛ لعدم المصداق لها بالحقيقة عنده.

نفس الامرية، وإنّ علوه ومجده تعالى بنفس حقيقته المقدسة لا بشيء قائم به وكما أنّ كل واحد من الموجودات الإمكانية معلول ومقدور ومراد له تعالى بلا اختلاف جهة وحشية خارجية كذلك موجودات الممكنات ومفيض الإنبيات عالم وقادر، و موجود و موجود مع كونه فرداً واحداً ذاتاً وصفة.<sup>۱</sup>

[۱] از آنچه که در تعلیقات و حواشی قبل ذکر کردیم، برای هوشمندان صومعه ملکوتی و آسیلا ی عقل و ابتای خرد، ظاهر شد که اصل حقیقت وجود که وجوب وجود یا واجب الوجود باشد، باید بالذات بدون تعدد جهات و حیثیات و زیادتى صفات بر ذات، جامع همه کمالات و متصف به جمیع صفات کمالی باشد و فاقد هیچ مرتبه ای از کمال نباشد، چون فقدان صفتی از صفات و کمالی از کمالات، ملازم با امکان است. چون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات و ممکن الوجود بالذات ممکن الوجود از جمیع جهات و حیثیات است و در مقام ذات، فاقد وجود و صفات مربوط به وجود است و از ناحیه علت وجود متصف به وجود می شود، بلکه عین ربط و صرف فقر است.

«ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دم بدم»

البته باید جمیع حقایق وجودی از علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، حیات و سایر صفات، عین یکدیگر و جمیع آنها عین ذات باشد، بلکه باید جمیع صفاتی که لایق به جناب حق است چه صفات حقیقی که عین ذات و چه صفات اضافی فعلی که متأخر از ذاتند، باید حق اول به آن متصف باشد. النهایه صفات حقیقی، عین ذات و صفات اضافی، متأخر از ذات اند، ولی مبدئیت صفات اضافی عین ذات است. جمیع صفات باید به نحو وجوب و ضرورت برای ذات ثابت باشند.

قوله: «فهی علی کثرتها» ای بحسب المفهوم «موجود بوجود واحد» إلى آخره، إشارة إلى ما هو سبب هذه الأقوال الفاسدة؛ لأن البعض ظن أن لكل مفهوم ما يإزاء خاص في الخارج إذا كان صادقاً في نفس الامر، وإذا كان الذات مصداقاً لمفاهيم كثيرة بحسب نفسه، فيلزم فيه حيثيات متعددة وهذا مبني على توهم أن لا يمكن انتزاع مفاهيم متعددة من حيثة واحدة، وهذا ليس كذلك إلا إذا كانت المفاهيم متباينة، وصدق المفاهيم المتخالفة لا مطلقاً يستدعي حيثيات متعددة.

قوله: «كما أن وجود الممكن موجود» إلى آخره، بیان لحکم وجوده تعالی مع وصفه العنوانی لامع المصدق وما هو عين الذات كما لا يخفى، وشبهه

حتى فیاضیت مطلق و مبدئیت غیر متناهی که منشأ جمیع صفات اضافی فعلی می باشد و ثبوت آن از لوازم وجوب وجود است به نحو ضرورت برای ذات ثابت است، چون علیت، عین ذات اوست نه امری زاید بر ذات. اگر اتصاف حق به این صفات چه صفاتی که عین دانند (صفات حقیقی) و چه صفاتی که مبدأ آن، فیاضیت مطلق و مبدئیت علی الاطلاق است (صفات اضافی فعلی) به نحو ضرورت و وجوب نباشد، ثبوت این صفات یا به نحو امکان است یا امتناع، فرض اول مستلزم اتصاف حق به امکان است و در فرض دوم لازم آید خلو ذات و عدم اتصاف آن به صفات کمالی و ترکیب ذات از جهات وجویی و امتناعی و از آن جایی که ترکیب، مستلزم افتقار اجزا به یکدیگر است، پس حقیقت مطلق حق به اعتبار صرافت ذات و بساطت حقیقت و محو ضمت عین علم و قدرت و اراده و حیات و سایر صفات کمالی است بدون عروض صفت و زیادتی نعت. این است مراد<sup>۱</sup> مصنف علامه -اعلی الله مقامه الشریف- «بل علی نحو يعلمه الراسخون فی العلم من أن وجوده تعالی الذي هو عین حقیقته هو بعینه مصداق صفاته الکمالیة و مظهر لنعوته الجمالیة».

۱. الأسفار، ج ۶، صص ۱۳۳-۱۳۵؛ المبدأ والمعاد، چاپ سنگی، صص ۴۸-۵۰، النواهد الربوبية، صص ۳۷-۴۰.

حکمه بحکم الماهیه ووجه الشبه هو ما أشار إليه بقوله: «لکونه مصداقاً لها»، فتدبر.

قوله: «إلا أن الواجب لاماهیه له»؛ لأن الماهیه لا یكون وجودها صرفاً بل كان وجودها زائداً علی ذاتها، لأن الماهیه هنا ما یقال فی جواب ما هو، فهو غیر الوجود لا الأعم.

«المشعر الثاني: فی کیفیه علمه تعالی بكل شیء علی قاعدة مشرقیه هی أن للعلم حقيقة كما أن للوجود حقيقة [ ۱ ] وكما أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة ومع وحدتها

[ ۱ ] واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از همه جهات و حیثیات است و به حسب اصل ذات، بسیط و صرف و غیر مرکب از اجزاست و از جمیع نقایص منزّه و مبرا، در مقام ذات، جامع جمیع کمالات و نشأت است. عوارض و اوصاف وجودی اگرچه به اعتبار مفهوم، غیر وجودند، ولی به اعتبار مصداق با وجود متحدند، یعنی عوارض وجودی از آن جهت که عوارض وجودی اند به حسب اصل ذات و مصداق عین وجودند. یکی از عوارض وجودی، حقیقت علم است که به اعتبار ذات و مصداق عین حقیقت وجود و به حسب مفهوم و معنا غیر حقیقت وجود است.

در جای خود ثابت گردیده است که وجود، دارای مراتب و درجات مختلف است و چون حقیقت وجود، حقیقت تشکیکی است، ما به الاختلاف در افراد حقیقت وجود عین ما به الاتفاق و ما به الاشتراك است، چون در تشکیک خاصی باید یک اصل ساری در جمیع مراتب باشد، بنابراین همان طوری که وجود، دارای مراتب مختلف و مشکک به تشکیک خاصی است، حقیقت علم نیز دارای مراتب و درجات مختلف و مشکک به تشکیک خاصی است. این کلام در قدرت و اراده و سایر صفات کمالی نیز جاری است. با بیانات مختلف اثبات شد که اصل حقیقت وجود و مقام صرافت هستی، حقیقت حق است که به حسب قوت وجود، جامع جمیع وجودات و به اعتبار اصل ذات، تناهی ندارد، چون وجود صرف وجودی را گویند که غیر متناهی باشد. آنچه از سنخ وجود فرض شود در آن حقیقت

یتعلق بكل شیء و يجب أن يكون وجوداً يطرد العدم عن كل شيء وهو وجود كل شيء وتمامه وتمام الشيء يكون أولى به من نفسه؛ لأن الشيء يكون مع نفسه بالإمكان، ومع تمامه وموجبه بالوجود، والوجود أكد من الإمكان فكذا علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم وحقيقة العلم حقيقة واحدة ومع وحدتها علم بكل شيء ﴿لَا يَغَايِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ [۱]؛ إذ لو بقي شيء من الأشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به،

به نحو اعلا و اتم و بساطت موجود باشد. بنابر این، حقیقت حق همان طوری که وجود صرف است، علم صرف و قدرت و اراده صرف است و صرف حقیقت علم، علمی را گویند که از جمیع انحاء مقابل علم که جهل باشد، منزّه و میرا باشد. آنچه که صلاحیت از برای معلومیت داشته باشد، در مقام ذات حق، منکشف و ظاهر است و اگر چیزی در مقام ذات برای او مکشوف نباشد، یعنی عالم باشد به معلوماتی و جاهل باشد نسبت به معلومات و معلومات دیگر، باید صرف علم نباشد، ذات او «بذاته» علم به اشیاست و هم معلوم و متعلق علم است، آنچه ممکن باشد در مقام ذات مکشوف باشد، باید در مرتبه متأخر از ذات، معلوم و مکشوف باشد. و ممکن است که علم، در مرتبه ذات و معلوم، در مرتبه متأخر از ذات مکشوف و موجود باشد، مثل علم حق به اعیان ثابت و ماهیات امکانی و عنوانات اسما و صفات. پس جمیع وجودات امکانی از آن جهت که از حقایق وجودی اند معلوم و مکشوف آیند در مرتبه ذات. و علم به حاق وجودات، علم به جمیع لوازم وجودات است از اعیان ثابت و مفاهیم امکانی و عنوانات اسما و صفات که اعیان، به تبع آنها مکشوف و معلومند. این بود خلاصه بیان علم حق در مرتبه و مقام ذات یعنی علم سابق بر ایجاد به طریق صدر اعظم حکما - قدس الله اسرارهم - علی قاعدة مشرقیه.

از این علم به علم اجمالی تعبیر شده است<sup>۱</sup> «به اعتبار موجود بودن معلوم به وجود جمعی قرآنی» عین کشف تفصیلی به اعتبار صرافت و محو ضت علم.

[۱] الکهف (۱۸): ۴۹.

۱. ر. ک: أسفار (چاپ سنگی، الهیات بالمعنی الاخص) ص ۳۶ و ج ۶، ص ۲۷۱، چاپ جدید؛ الشواهد الربوبية، صص ۳۸-۴۰.

لم يكن صرف حقيقة العلم، بل علماً بوجه وجه آخرَ وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره، وإلا لم [١] يخرج جميعه من القوة إلى الفعل.

وقد مرَّ أن علمه سبحانه تعالى راجع إلى وجوده فكما أنَّ وجوده لا يشوب بعدم ونقص فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوبه بغيبة شيء من الأشياء، كيف؟ وهو محقق الحقائق ومشيئ الأشياء فذاته أحقُّ بالأشياء من الأشياء بأنفسها، فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء فما [٢] عند الله هي الحقائق المتصلة التي تنزل [٣] هذه الأشياء منزلة الأشباح والاظلال.

لما سبق أنَّ صفاته الحقيقية كلها معنى واحد وقد فرغ عن حكم الوجود، فلهذا قاس العلم بالوجود؛ لظهور حاله وبعد ما ثبت أنَّ الواجب عالم بذاته لزم كونه عالماً بجميع الموجودات؛ لأنَّ ذاته علّة موجبة لجميع ماعدها، والعلم التام بالعلّة الموجبة يستلزم العلم التام بمعلولها، وأما كيفية علمه بالأشياء بحيث لا يلزم منه الفساد من اغمض المسائل، فمن أثبت علمه تعالى بالموجودات إمّا أنَّ يقول: إنّه منفصل عن ذاته أولاً.

والقاتل بانفصاله إمّا أنَّ يقول بثبوت المدومات في الخارج كالمعتزلة، أو في الذهن كبعض مشايخ الصوفيّة [٤]، أو يقول بأنَّ علمه نفس وجوداتها

[١] فلم يخرج. خ. ل.

[٢] فوما عندكم ينفد وما عند الله باق، فتغيّر المعلومات لا يوجب تغيّر العلم، فالعلم كلي والمعلوم جزئي ولا نعي بالكلية والجزئية ماهو من المعقولات الثانية التي هي عوارض المعاني والمفاهيم بحسب الوجود الذهني، بل الكلية في الوجود والجزئية فيه وهذا معنى قول الحكماء: إنَّ الواجب تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي، فافهم. «محمد إسماعيل».

[٣] نزلت. خ. ل.

[٤] ر. ك: شرح فصوص الحكم للقيصري - قدس سره -، صص ٤٣-٥٠؛ مصباح الأنس، صص ٦٠-٦٢.

العينية كما اختاره شيخ الإشراق [۱] والمحقق الطوسي [۲] وغيرهما، أو يقول بأن علمه بالأشياء صور خارجية قائمه بذاتها (مثل افلاطونية).

والقائل بعدم انفصاله إما أن يقول: إنه غير ذاته كالشيخين [۳]، أو يقول: إنه عين ذاته وأن ذاته علم إجمالي بماعده، أو متحد بالصور العقلية، فهذه ثمانية احتمالات ومايرد على كل منها مذكور في الكتب. [۴]

قال المصنّف في المبدأ والمعاد: «الفاعلية وكذا العلم والقدرة [۵] ونحوها قد تطلق ويراد نفس المعنى الإضافي، ولاشك في أنها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود ما أضيفت هي إليه، وقد تطلق ويراد مبادئ تلك الإضافات وهي متقدمة على وجود ما تعلّقت هي به وليست تلك المعاني بالاعتبار الأوّل صفة كمالية لذات الواجب، بل بالاعتبار الثاني فإنّ عالميته كونه تعالى بحيث ينكشف له الأشياء، وفاعليته تعالى كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الأشياء». فكما أن فاعليته الحقيقية لا تتوقف على وجود الفعل؛ لأن وجود الفعل يتوقف على كونه تعالى فاعلاً، فلو كان بالعكس ايضاً لزم الدور. واسدّ الأقوال المذكورة في كنه العلم هو طريق الإشراق ولها قصور من جهة أنّ مناط علم الأوّل تعالى بالأشياء لو كان نفس وجوداتها، لم يكن له علم كماليّ، الشيء ثابت له تعالى في حدّ ذاته.

[۱] ر. ك: شرح حكمة الإشراق لفطرب الدين الشيرازي، صص ۳۵۸ و ۳۵۹؛ ابن معني را شيخ الإشراق در اكثر كتب خود به طور مشروح تقرير کرده است.

[۲] شرح الإشارات، ج ۳، ص ۳۰۴.

[۳] ر. ك: إلهيات الشفا، صص ۳۸۰-۳۹۵، الفصل السادس والسابع من المقالة الثامنة؛ شرح الإشارات، ج ۳، صص ۲۹۸-۲۹۹.

[۴] خرّجنا مصادر الأقوال في المسألة في ص ۲۴۴ و ۲۴۵ من الكتاب إن شئت فراجع.

[۵] المبدأ والمعاد، ص ۷۲.

وَأَمَّا مَا اخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ فَالْحَقُّ الَّذِي لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ وَهُوَ: أَنَّ الْوَاجِبَ تَعَالَى لَمَّا كَانَ مَجْرَدًا عَنِ الْمَادَّةِ وَالْقُوَّةِ وَالْإِسْتِعْدَادِ، فَيَكُونُ عَقْلًا وَعَاقِلًا وَمَعْقُولًا بِالْوَجْهِ الَّذِي مَرَّ بِيَانِهِ [١] وَلَمَّا كَانَتِ الْمُمَكِّنَاتُ بِأَسْرَها مُسْتَنَدَةً إِلَيْهِ عَلَى التَّرْتِيبِ

[١] حقیقت مقدس حق چون به حسب وجود، بسیط الحقیقه وجامع جمیع نشأت و فعلیات و مبدأ همه کمالات است، باید در مقام ذات همه مراتب وجودی مکشوف و معلوم او باشند و به نحو تفصیل به همه عوالم وجودی عالم باشد، به همین معنا اشاره فرموده است: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ»<sup>۱</sup> مفاتیح، صور تفصیلی و غیب مقام ذات و غیب هویت حق و کثر مخفی است که از آن به مقام لا اسم له و لا رسم له تعبیر شده است. دلیل بر عالم بودن حق به جمیع عوالم (به نحو تفصیل) همان بودن اوست عقل بسیط و بسیط الحقیقه و واجد جمیع شئونات و کمالات. صدر المتألهین از این علم تفصیلی به علم عنایی تعبیر فرموده است.

عنایت بنابر طریقه صدر الدین که قائل به علم تفصیلی در موطن ذات است، عبارت از علم ذاتی حضوری کاشف از جمیع اشیا به نحو تفصیل در مرتبه ذات قبل از وجود موجودات می باشد. برهان بر این مطلب عظیم که از مبتکرات این علامه است، توقف بر بیان مقدماتی دارد که در کتب خود، آن مقدمات را به طور کامل بیان فرموده<sup>۲</sup>. آن مقدمات هم از مطالبی است که در غیر کتب این حکیم متبحر شیعی اثنا عشری موجود نمی باشد.

مقدمه اول: آن که موجودانی که دارای ماهیت کلی اند، در مصداق بودن از برای مفاهیم مختلفند. برخی به حسب وجود خارجی بسیطند، اگرچه در موطن عقل ترکیب دارند. بعضی از موجودات مرکب از ماده و صورت خارجی اند و هر ماده و صورت خارجی هم به نحوی از انحاء اتحاد با هم متحدند. آن چیزی که منشأ و مبدأ انتزاع جنس و فصل است، وجود واحدی است که دارای دو جهت یا بیشتر از دو جهت است، ولی همه جهات به یک وجود موجودند. مرکبات موجود در عالم طبیعت اختلاف دارند، ممکن است یک وجود به حسب قوت وجودی، جامع همه مفاهیم مختلف موجود در عالم طبیعت باشد و همه

۱. الأسماء (۶): ۵۹.

۲. ر. ک: الأسفار، ج ۶، صص ۲۶۲ به بعد؛ ج ۷، صص ۵۵-۵۷.

النازل منه والصاعد إليه، ففاعليته وقيوميته لا تكون في شيء من المراتب بحسب القوة وكذا علمه بشيء من الأمور الممكنة الوقوع ليس ظناً؛ لأن أسباب وجود الممكن ترتقي إليه وهو يعرف الممكن بأسبابه التي بها يجب وجوده.

مفاهیم متفرق موجود به وجودات منحا، در یک وجود موجود باشند. هر هویت وجودی که به حسب نحوه وجود کاملتر باشد، نسبت به مفاهیم مختلف اکثر حیطه است، نظیر وجود انسان که جمیع مفاهیم متفرق در جماد و نبات و حیوان با جمیع ذاتیات و عرضیات آن در او جمعند.

من كل شيء كنهه ولطيفه مستودع في هذه المجموعة

مقدمه دوم: وجود خاص از هر نوعی از انواع، آن وجودی است که به حسب وجود خارجی از غیر خودش متمیز باشد، مثلاً انسان اگر چه در طور وجود و نحوه تحقق مشتمل بر جماد و جسم نامی و حساس و متحرک بالا راده است ولیکن از تجمع این معانی در انسان لازم نمی آید که وجود انسان همان وجود جماد و نبات و حیوان باشد، به نحوی که انسان از افراد این معانی گردد. معنای اشتغال انسان بر این معانی آن است که انسان در درجه وجود و هستی، فعلیتی را دارد که همه معانی متفرق، در این وجود واحد جمعند و این معانی از استکمالاتی ناشی است که از مرتبه جمادی شروع و به مرتبه عقل بالفعل و عقل بالمستفاد بلکه نسبت به بعضی از افراد تا فتای فی الله ختم می شود.

مقدمه سوم: در فن حکمت متعالی، اساطین فن خصوصاً صدر المتألهین (قده) بیان کرده اند که علت مفید وجود باید از معلول به حسب ذات اشرف و اکمل باشد؛ چه تساوی در مرتبه با علیت و معلولیت منافی است، علت، اصل و معلول، فرع و قائم به علت است. وقتی این مقدمات را به طور کامل بررسی کردی معلوم خواهد شد که حقیقت بسیط حق باید جامع جمیع نشأت وجودی باشد به نحوی که آنچه از کمال در متن اعیان فرض شود، آن حقیقت همه آن کمالات را به نحو اعلا و اتم واجد باشد و آنچه از کمالات به طور تفرق در اشیاء دیده می شود، به نحو صرافت و عدم محدودیت در آن وجود مجتمعد. لا یبذل عن حیطه علمه شيء من الاشياء.

فإن قلت: على هذا أيضاً يلزم كونه تعالى في مرتبة ذاته غير عالم بشيء من الموجودات الخارجيّة.

قلت: إن أردت أنّه غير عالم بغيره في مرتبة ذاته، أنّه ليس بحيث ينكشف له المعلومات، فهو غير مسلّم؛ فإنّ كونه عاقلاً للأشياء عين ذاته وإن كان كون الأشياء معقولة له عين ذاتها، وإن أردت أنّ الممكنات المعلومّة له ليست وجوداتها العينيّة واقعة في مرتبة وجوده وداخله في قوام ذاته، فهو مسلّم ولا يصحّ غير ذلك؛ لأنّ المعلول كيف يساوق العلّة في رتبة الوجود؟!

مراتب علم حق<sup>۱</sup> عبارت اند از: مشائین صور مرتسم و نزد صدر المتألهین عین ذات حق می باشد؛ و قضا که عبارت است از عقول طولی و عرضی که علوم فعلی و تفصیلی خارجی حق اند و حقیقت حق آنها را شهود می نماید. صدر المتألهین صور مجرد و عقول قدسی را از لوازم وجود مبدأ می داند و چون حیثیت علمی و جهات امکانی در آنها نمی باشد، آنها را جزء عالم نمی داند. عقول، قدیم بالذات و باقی به بقای حق اند و بین آنها و حق انفصال وجودی نیست.

مرتبه سوم علم حق، وجودات برزخی در قوس نزولند که به جمعیت وجود عقلی و تفرق وجود مادی نیستند، چون از ماده جسمانی تجرد دارند.

مرتبه چهارم علم حق نزد برزخی، وجودات منغم در ماده اند که از آنها به سجل کون مشتمل بر دفتر وجود تعبیر نموده اند.

صدر المتألهین وجودات مادی را چون ملاک ادراک در آنها نیست، از مراتب علم حق نمی داند.

در اسفار، ج ۳، ص ۲۹۶ گفته است: «فما اسخف قول من حکم بأن تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى و تسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود و كانه سها ونسي ماقرأه في الكتب الحكمية: ان كل علم وإدراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالاعدام والظلمات إلخ».

## قال الشيخ الاحساني :

«لانسلم ان للصفات مفاهيم في الازل؛ إذ ليست شيئاً غير الذات وأما ما تُعرف [١] من المفاهيم التي تنسب [٢] إلى الصفات، فإنما ذلك فيما دون المشيئة وكل ما تحت المشيئة، فهو حادث [٣] وليس وراء الفعل صفات ولا معانٍ ولا أسماء ولا شيء من الأشياء إلا الذات البحت البسيط التي لا كثرة فيها ولا تعدد [٤] ولا تغاير لافى الواقع ولا في الخارج ولا في الأذهان ولا في الفرض، ولا اعتبار [٥] ولا حيث ولا كيف ولا كم [٦] ولا شيء من الأشياء [٧]؛ لأن كل ما سوى الذات البحت [٨] فهو محدث بفعل الله، وفعل الله محدث بنفسه، ومعاني الصفات ومفاهيمها محدثة بالفعل، وقبل الفعل ليس إلا الذات البحت؛ [لأنه تعالى] [٩] احدي المعنى، وإنما وصف نفسه بهذه الصفات تعريفاً للعباد بما يفهمون كما

[١] في المصدر: «تعرف».

[٢] في المصدر: «نسب».

[٣] في المصدر: «فهو حادث وهي حينئذ معاني أفعاله، تعددت تلك المعاني واختلفت بتعدد متعلقاتها المختلفة، فالمتعلق بالعلوم علم، والمتعلق بالمجموع سمع، والمتعلق بالمقدور قدرة، وهكذا سائر الصفات الفعلية وليس إلخ».

[٤] في المصدر: «ولا تعدد ولا اختلاف».

[٥] في المصدر: «ولا في الاعتبار».

[٦] في المصدر: «لم».

[٧] في المصدر بعد كلمة «الأشياء»: «من تصادق أو تضاد أو تناسب أو جهة أو غير ذلك».

[٨] في المصدر بعد كلمة «البحت»: «من معنى أو عين في غيب أو شهادة أو نفس الأمر أو الخارج أو الذهن».

[٩] في المصدر بدل ما بين المعرفين هكذا: «... فقد ظهر لك أن كلامه ليس بصحيح، بل الصحيح أن المراد من عينية الصفات هي ما بينى على المجازفة بما لا تحسن العبارة عنه وإنما نقول: إنه تعالى».

قال الرضا عليه السلام: «أسماءه تفهيم وصفاته تعبير» [١] وليس لها [٢] مبادٍ في ذاته وإتسا مباديها في فعله وذلك أنه وُصف بالعلم؛ لإدراكه المعلوم، والسمع؛ لإدراكه المسموع، والبصر؛ لإدراكه المبصر وهكذا، والإدراك معنى فعلي. وأمّا ذاته فإنّما هي كمال مطلق خارج عن [٣] حدّ الإدراك [٤] انتهى.

والواجب بالذات في مرتبة ذاته عالم بذاته وإن لم يكن معنى العلم المتأخّر عن وجود ما أضيف إليه، بل العلم والعالم والمعلوم هنا واحد وهو حقيقة كلّ كمال ولم يكن له مثل ومثال وهو في مرتبة ذاته الاحدية لا اسم له ولا رسم، لا يعلم [٥] كنه حقيقته أحد، ولا يعلم ما هو إلا «هو» ومع هذا كما نقول: في الوجود واجب بالذات ونعلم صدقه بالبرهان، فكذا نعلم أنّه عالم بذاته ولا يُسلب عنه ما هو خير وكمال، وأنّ مفاهيم الصفات والاصناف العنوانية بعد الذات، وليس معه في مرتبته شيء سواه، والتفهم والتعبير بعد الذات، لا شكّ فيه، ومبدأ الأسماء ومصحح صدقها هو عين الذات. والذي ذكرناه من قوله وما نقلناه عنه من اعتقاده في معاني الصفات - مع اعتقاده بأنّ الفيض فائض من فعله ومع أنّه يقول بأنّ الفيض فائض من فعله لا من ذاته - هو سبب اختلافه واعتراضه على المصنّف في كلّ ما يقول.

[١] التوحيد، ص ٣٦، باب التوحيد ونفي التشبيه، ح ٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١٥١، الباب ١١، ح ٥١.

[٢] في المصدر قبل «وليس لها» هكذا: «وليس شيء» بما تدركه الخلائق من صقع الازل فما والتعريف إنّما هو بما اظهر من افعاله المفيدة لهذه المفاهيم المتكررة المختلفة.

[٣] في المصدر: «من».

[٤] شرح المشاعر الصدرية، ص ١٩٣.

[٥] لا يعرف. خ ل.

ویمکن دفع الاعتراض بادنی تدبّر وإرجاعُ البحث إلى اللفظ، فتأمل .  
فکما فی مرتبة ذاته علمه بذاته - الذي هو حضور ذاته - حاصل، فکذا  
علمه بكلّ أسباب، کلّ شيء على ما ينبغي حاصل فيعلم کلّ الاشياء  
بوجه کلي، فهذا ما يقال: يعلم الاشياء على الإجمال في عين الكشف  
التفصيلي .

«المشعر الثالث: في الإشارة إلى سائر صفاته الکمالية القاعدة المذكورة في عموم  
تعلّق علمه بالاشياء مطّردة في سائر صفاته فقدرته مع وحدتها يجب أن تكون قدرة على  
کل شيء؛ لأنّ قدرته حقيقة القدرة فلو لم تكن متعلّقة بجميع الاشياء، لكانت قدرة  
على إيجاد شيء دون شيء آخر، فلم يكن قدرته صرف حقيقة القدرة، وكذا الكلام في  
إرادته وحياته وسمعه وبصره وسائر صفاته الکمالية، فجميع الاشياء من مراتب قدرته  
وإرادته [ ۱ ] ومشيته وحياته وغير ذلك .»

[ ۱ ] بنابر طريقة محققان از اهل حکمت و معرفت و سلاک بپیدای معرفت، اصل حقیقت  
وجود، مجمع جميع اسمای حسنا و صفات علیا و همه کمالات وجودی از علم و قدرت و  
اراده و سایر صفات کمالی در عین وجود مستهلکند . و حقیقت وجود به صریح ذات، در  
اشیا و مظاهر متجلی است . لذا همه کمالات وجودی ساری در اشیا است، کما این که  
وجود در احدیت، علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالی است، در مقام تنزل از سمای  
اطلاق به ارض تنقید چون به نفس ذات متجلی است، در مقام تنزل، همه این حقایق را با  
خود دارد و تنزل وجود از مقام احدی، عین تنزل علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و سایر  
کمالات است، یکی از شؤون وجود، اراده است که دارای معنای عام و وسیعی است و به  
همین مناسبت ساری در همه اشیا است . اراده عبارت است از ابتهاج به شیء و حب و  
رضای به آن شیء و درک ملایمت و خیریت اعم از این که این معنا (ابتهاج به شیء) واجب و  
صرف باشد یا ممکن یعنی مبتهج به ذات، عین مبتهج باشد یا غیر آن، محبوب و مبتهج،  
محبوب و مبتهج بالذات باشد یا بالعرض و چون خیریت حقایق وجودی، عین وجودات

و القاعده المذكورة مطردة في ذاته وجميع صفاته ؛ لأن الصفات الكمالية بما هي كمالية لا يجوز خلوّ ذات الواجب عنها ؛ لأن حقيقة الواجب وذاته صرف الحقيقة و صرف الذات و كذا صفاته فكلّ صفة من صفاته صرف و محض و لازم الصرفية ، الكلية و العموم في الوجود ، و القدرة و كذا الإرادة قدرة على كلّ

است ، بلکه همه کمالات و شؤون عام وجود با وجود توأم اند و هر موجودی ، علم و عالم و معلوم است ، همچنین مبتهج و مبتهج و ابتهاج است . بنابراین هر وجودی ، مرید و اراده و مراد است ، پس هر وجودی ، مصداق علم و معلوم و عالم و مبتهج و مبتهج و ابتهاج و راضی و مرضی و رضا است . این مفاهیم به اعتبار حقیقت و مصداق ، واحد و به ملاحظه عنوان ، اختلاف دارند ، پس اراده و قدرت و علم هم مثل وجود دارای مراتب و مظاهر مختلف است و سریان صفات کمالی در حقایق وجودی از قبیل عشق و حب و ابتهاج و علم و اراده و قدرت همین است . به همین لحاظ است که علم واجبی به ذات خود ، علم به جمیع اشیا است و مرتبه ای از مراتب علم را فاقد نمی باشد و صرف علم و انکشاف است ، کما این که صرف عشق و حب و ابتهاج است . ذات حق تعالی نسبت به معلولات او علم اجمالی است و علم تفصیلی است به ذات خود و چون اراده واجبی عین علم اوست ، علم حق به ذات خود و به اشیا همان اراده اوست به اشیا به نحو اجمال و تفصیل . و مراد بودن ذات حق از برای خود ، عین مراد بودن موجودات امکانی است ، پس حقایق امکانی مراد و محبوب و مرضی و مختار حق اند ، لذا مراد و محبوب بالذات از برای حق ، ذات حق است و به حکم «من احبّ شیئاً احبّ آثاره» ، حقایق وجودی به تبع عشق به ذات و حب به معروفیت اسما و صفات ، مراد و مرضی و مجعولند .

«وما حبّ الديار شغفن قلبي ولكن حبّ مَنْ سكن الديار»

و چون جمیع موجودات در سلک یک وجودند و حقیقت وجود واحد به وحدت اطلاق شخصی است ، جمیع مراتب وجود مراتب علم و قدرت و اراده حق اند .

به عبارت واضحتر حقیقت وجود با جمیع کمالات ، مقام بطونی دارد و مقام ظهوری ، مقام ظهور ، خلق و مقام بطون ، حق است . بدین جهت مصنف علامه فرموده است : «فجميع الاشياء من مراتب قدرته وحياته وسمعه وبصره إلخ» .

شیء وإرادة محضة لا يشوبهما عجز و كراهة، وكلّ صفة كمالیة في الاشياء  
 رشح من كمال ذاته، وحقیقة كلّ كمال واصلهُ عنده ومنه وبه، وكلّ كمال من  
 كمالاته بحسب الحقیقة ذو مراتب متفاوتة والأعلى منها هو أصل الخیرات  
 وذات الذوات وحقّ الحقّ والكمال المطلق وباقي المراتب نزولها وفیضها ولهذا  
 قلنا: بالوحدة. وما قلنا: في تصحيح وحدة الوجود إذا كان مرادهم بها هذا  
 جاز أن نقول: في تصحيح وحدة العلم والإرادة والقدرة وغيرها؛ لأنّه في  
 دار الوجود ليس إلا هو وما فاض منه، والوحدة بهذا المعنى - إذا قيل - لا عیب  
 ولا فساد كما وجهناها سابقاً، والقائلون بالفساد لا يفهمون مراد مَنْ قال بها  
 من المتقدمين وإن كان قول بعض المتأخّرين بها فاسداً بما بنى عليه كما قال:

«ومن استصعب عليه أن علمه مثلاً مع وحدته [ ١ ] علم بكل شيء وكذا قدرته مع  
 وحدتها متعلّقة بكل شيء، فذلك لظنّه أنّ وحدته تعالی ووحدة صفاته الذاتية وحدة  
 عددية، وأنّه تعالی واحد بالعدد، وليس الأمر كذلك، بل هذه ضرب آخر من الوحدة  
 غير العددية والنوعية والجنسية والاتصالية وغيرها، لا يعرفها إلا الراسخون في العلم.»  
 والوحدة العددية لا يمكن أن تشمل الكل؛ لأنّ لها ثانية من افراد حقیقته؛  
 لأنّ الواحد بالوحدة العددية [ ٢ ] له في الكثرة مقام معین، مثلاً واحد من

[ ١ ] قال الحكيم المحقق المولى محمد اسماعيل الاصفهانی: «هذه الوحدة عند العرفاء تسمّى  
 بالوحدة الحقّة التي هي حق الوحدة؛ إذ حقّها ان لا تنقسم اصلاً لا خارجاً ولا ذهناً ولا وهماً  
 ولا عقلاً، ووحدة الواجب بالذات يجب أن تكون كذلك، فيجب أن تكون صرف الوحدة  
 ولا تتفرّع بغيرها، فهي كلّ الواحدات بنحو أعلى، فوحدة سائر الاشياء ترشح وحدته «وفي  
 كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه واحد» فظهر أنّ هذه الوحدة يجب أن تكون متعلّقة بكل شيء؛  
 إذ لولاها لم تكن صرف الوحدة فهو مؤكّد لهذه الوحدة».

زلف آشفتۀ او باعث جمعیت ماست چون چنین است پس آشفتۀ ترش باید کرد

[ ٢ ] العدد. خ ل.

ثلاثة، ثاني منها أو ثالث أو أول لا غير، وكذا ثاني منها أو ثالث منها له حدّ معيّن لا يشمل الكلّ، ووحدة ذاته تعالى وصفاته ليست كذلك، بل وحدتها وحدة حقّة وحقّ الوحدة [۱] وحقيق بها أنّ لا تنقسم أصلاً

[۱] حقيقت حقّه حقّ - جل شأنه العزيز - عبارت از وجودی محض است که در مرتبه ذات، از کافّة اشیا غنی است. از او در کلمات محققین<sup>۱</sup> چنین تعبیر شده است:

«فهو وجودٌ محض فحسبُ بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركيبُ صفةٍ ونعتٍ لا اختلاف فيه لاسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجودٌ بَحْتٌ».

معنای وجود بحت، وجود صرف مطلق عاری از کلیه قیود حتی از قید اطلاق است و مراد از کلمه لا اختلاف فيه آن است که هیچ قیدی از قیود را ندارد، چون قیود، منبع اختلافات است و قید، با اطلاق ذاتی منافی می باشد.

حقّ تعالى واحد به وحدت حقّه حقیقی انبساطی است که موجب کلیه کثرات است «بوحدها دامت له کلّ کثرة».

توحید به اصطلاح اهل الله علم به تفرید وجود محض است به نحوی که جمیع کثرات در آن وحدت منظوری باشند و معنای این کلام احاطه قیومی حقّ اول بر جمیع کائنات است. «لَا يَشْذُّ عَنْ حَيْطَةِ وجوده شيء»، «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ»<sup>۲</sup>.

وحدت بر سه قسم است:

۱- ذاتی؛

۲- وصفی؛

۳- فعلی.

وحدت ذاتی عبارت از اعتبار وحدت «بماهی» می باشد. این وحدت با احدیت مغایر نیست، بلکه عین احدیت است و مراد اهل عرفان از احدیت ذاتی همان معناست و این وحدت در جمیع اشیا می ممکن سازی است.

۱. نصوص، صدرالدین قونوی (آخر رسالة تمهيد القواعد، چاپ سنگی، صص ۱۸۲-۱۸۵، و تمهيد القواعد صص ۸۲-۸۵)؛ مصباح الأنس، ص ۵۲.

۲. طه (۲۰): ۱۱۱.

لاخارجاً ولا ذهنأ ولا وهماً ولا عقلاً ومثل هذه لا يمتزج بغیرها، ويجب أن تكون متعلقة بكل شيء ولا يخرج عن حیطته شيء، فالواجب الوجود عالم

وحدت وصفی عبارت از وحدتی است که وصف از برای واحد باشد و به این وحدت وحدت نسبی و اضافی و اعتباری هم اطلاق شده است. همین وحدت است که اضافه می شود به حق تعالی از حیث اسم «الله»، چون اسم «الله» مَحْتَد و مجمع جمیع صفات است. الله به اصطلاح اهل توحید وضع شده است از برای حقیقت صرف وجود به اعتبار صفات جلالی و جمالی از علم و قدرت و اراده و جمیع اسمای حسنا و این وحدت مرجع جمیع کثرات و با کثرت سازگار است و تقابل ندارد.

وحدت فعلی عبارت است از واحدی که ظهور و تجلی آن توقف بر شرائط یا شرطی دارد. و از آن جایی که جمیع شرائط و اسباب و علل از تعینات حق اند، و از آن جایی که به حق ارتباط دارند، واحدند. به حکم «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»<sup>۱</sup> و به مقتضای کریمه «إِنَّ الَّذِينَ يَآمُرُونَكَ إِنَّمَا يُيَاْمِرُونَ اللَّهَ»<sup>۲</sup> و «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَذْيَبِكُمْ»<sup>۳</sup> و کلمه شریفه «يَذَّالِلِ اللَّهُ قُوقُ أَيُّدِيهِمْ»<sup>۴</sup> این وحدت به وحدت اسمایی و وصفی رجوع می نماید که درواقع این وحدت از شؤون وحدت صفتی و وحدت صفتی ظهور و وحدت ذاتی و وحدت ذاتی ساری در همه اشیاست و هر شئی به حسب ذات از وجه خاص، مظهر وحدت حقیقی او می باشد. «مَامِنْ دَابَّةٍ إِلَّا وَهُوَ أَخَذَ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»<sup>۵</sup>.

به تقسیم دیگر وحدت منقسم می شود به وحدت حقیقی و وحدت عددی؛ وحدت حقیقی وحدتی را گویند که به حسب تعقل و وجود خارجی، توقف بر مقابله با کثرت نداشته باشد (کون الواحد واحداً لنفسه بدون ملاحظه جهتی از جهات از قبیل وصف و حکم). وحدت عددی برخلاف وحدت حقیقی شأن آن اظهار عدد و عادت است. وحدت عددی منقسم

۱. الأنفال (۸): ۱۷.

۲. الفتح (۲۸): ۱۰.

۳. التوبة (۹): ۱۴.

۴. الفتح (۲۸): ۱۰.

۵. هود (۱۱): ۵۶.

وعلم بكل شيء وقادر وقدره على كل شيء، فهو الحقّ والباقي أظلاله، وهو الأصل والباقي فروع، ليس حقيقة سواء. والوحدة الشاملة على

می شود به وحدت جنسی، نوعی، شخصی، مشابَهت، موازات، مطابقت و غیر اینها. ولی منشأ تمامی این وحدت، وحدت ذاتی است به جهت عموم سریان او در تمامی اشیا. بعد از تبیین این مطالب می گوئیم: مراد محققین از وحدت حق تعالی وحدت حقه حقیقی است که تعقل او توقف به تعقل ضد و ندّ و مقابل ندارد، یعنی نه به حسب وجود خارجی توقف بر غیر دارد و نه به حسب تصور علمی و تعقل ذهنی محتاج به تصور غیر است و منشأ احدیت ذات و صفات و افعال حق، همین وحدت است و در همین وحدت است سرّ قوله تعالی ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾<sup>۱</sup>.

احدیت، مقام سقوط كافة اعتبارات و واحدیت، مقام ظهور ذات در ملابس اسما و صفات است. متعلق احدیت، بطون ذات است، چون تجلی، در احدیت «بماهی احدیت» محال است. متعلق واحدیت اعتبار اندراج نسب و تعینات غیر متناهی در اول رتبه ذات و ظهور تفصیلی تعینات در مرتبه متاخر است. و از آن جایی که در این دو مرتبه، کثرت حقیقی بالفعل منتفی می باشد، فرق بین دو مرتبه بالا اعتبار است و منشأ تعین واحدیت همان تعین علمی ابهامی «رؤية المفصل مجعلاً» در احدیت است و «رؤية المجمل مفصلاً» ناشی از احدیت و فرق، اعتباری است. علم حق به تعینات اسمائی و صفاتی و اعیان ثابت امکائی و ظهور خارجی اشیا به وجود خاص خود، منشأ از احدیت است. لذا وجود منبسط، بالذات مرتبط به احدیت است و بالعرض به واحدیت و فرق بین فیض اقدس و فیض مقدس بالا اعتبار است.

محقق عارف قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم، ص ۲۲ گوید:

«حقیقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معه شيء فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الاحدية المستهلك جميع الاسماء والصفات فيها وتسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء أيضاً. وإذا أخذت بشرط شيء فأما أن تؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها وجزئها المسماة

وجه لاینافی شمولها و حدتها بل یؤکدها، فهمها لیس شریعة لكلّ ذي إدراك الناقصین أو المتوسّطین بل هو من فضل الله یؤتیه مَنْ یشاء من عباده الراسخین .

بالاسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية والواحدة ومقام الجمع

مقام احدیت را تجلی اول و جمع وجود و تعین اول و قابل اول و مقام او ادنی و تمام حقیقت انسان کامل مکمل محمدی ﷺ و مقام احدیت را مقام الوهیت و مقام قاب قوسین دانسته اند. این تعین بعد از تعین اول و جامع بین طرف وحدت و کثرت و اجمال و تفصیل است. این تعین به اعتبار این که اجلی الظهورات و مرجع كافة تعینات است، تعین قابل الوهیت و به اعتبار ثبوت جمیع معانی از کلیات و جزئیات و اصول و فروع تجلی حق به اسم «الله» می باشد. بعضی، از آن به عالم معانی تعبیر نموده اند به اعتبار این که این تعین تفصیلی و ظهوری، به اعتبار اضافه او به حق و اعیان خارجی که ظهور حق در خارج در ملاس اعیان به واسطه همین تعین است برزخ بین وحدت و کثرت است، چون این تعین واسطه و حایل بین سمای اطلاق و ارض تقبید است، از آن به حضرت عمائی تعبیر نموده اند. عما را محققان هم به مرتبة احدیت اطلاق نموده اند و هم به مقام واحدیت و بین این دو قول تنافی نیست؛ چون عما عبارت از غیم و ابر رقیق است، اطلاق به احدیت کرده اند به اعتبار این که تعین اول همان تعین احدی است. این تعین بین سمای اطلاق و کثرات که مقام احدیت باشد، حایل است و ظهور وجود از سمای اطلاق به ارض تقبید امکان ندارد مگر به واسطه حایلی؛ آن حایل به اعتباری احدیت و به اعتباری واحدیت است و گفتیم: منشأ واحدیت احدیت است، وجود منبسط که فعل حق باشد بالذات مرتبط به فیض اقدس و بالعرض مرتبط به فیض مقدس است. چون در این مقام ظهور و تجلی مندمج و مفاض و مفیض و مستفیض تعین تام ندارند، فیض را فیض اقدس نامیده اند، برای آن که مفاض غیر از مفیض و مستفیض نیست. «ای اقدس من ان یکون المفاض غیر المفیض والمستفیض». جریان فعلی حق در اشیا اتصاف او به وحدت اطلاقی است و در این وحدت است «سرّ احاطة قیومی حق به اشیا».

## «المشعر الرابع : في الإشارة إلى كلامه وكتابه تعالى [ ١ ]

[ ١ ] صدر المتألهين در كتاب المظاهر الإلهية (ص ١٠٤) گفته است: «لا شك أن إرادته أزلية، وتخصيص بعض الأشياء بتعلق الإرادة في أوقاتها المعينة الجزئية عند حضور استعداداتها إنما هو لاجل قصور قابليتها عن القبول الالهي، فإذا كانت الإرادة دائمة فالقول واحد والمخاطب دائم ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>١</sup> وأن القول له والمخاطب حادث متجدد، فكلامه الذي هو أمره متملق بجميع المكونات أمر التكوين وهو خطاب بكلمة «كن» وهي كلمة وجودية، فسمعت اعيان المكونات خطابه، ودخلت<sup>٢</sup> في باب الوجود ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بَصِيرَةٍ﴾<sup>٣</sup> فمن كان له سمع حقيقي يسمع كلام الحق وخطابه، وقد ورد عن النبي ﷺ «إِنَّ فِي أُمَّتِي مُحَدِّثِينَ مُكَلِّمِينَ وَلَيْسَ هَؤُلَاءِ الْمُكَلِّمُونَ أَنْبِيَاءُ تَشْرِيعٍ وَرِسَالَةٍ»<sup>٤</sup> لأن الرسالة قد انقطعت وابوابها قد غلقت بعد نبينا ﷺ. وايضاً ورد عنه ﷺ «إِنَّ اللَّهَ عِبَادًا لَيْسُوا بِأَنْبِيَاءَ يَخْطِئُهُمُ النَّبِيُّ»<sup>٥</sup> أي ليسوا بأنبياء تشريع، هم في الشريعة تابعون لمحمد ﷺ.

واعلم أن الكلام الحقيقي ليس من شرطه أن يكون بكسوة الالفاظ والحروف ولا تمثل المتكلم بصورة شخصية، بل إلقاء كلام معنوي إلى قلب مستمع من الله ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾<sup>٦</sup> إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمْءُ الَّذِينَ لَا يُغْمِلُونَ كُفْرًا وَلَمْ يُعْلِمِ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَا يَسْمَعُهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ»<sup>٧</sup>

اعلم أن كلمه تعالى ليس كما زعمته الاشاعرة من أنه معانٍ نفسية (صفة نفسية هي معان قائمة بذاته - خ ل) قائمة بذاته تعالى وسَمَوَهَا الكلام النفسي، ولا كما ذهب إليه المعتزلة من أنه خلق أصوات وحروف دالة على المعاني في جسم من الأجسام وإلا لكان كل كلام كلام الله؛ بل

١. يس (٣٦): ٨٢.

٢. وهي أول كلام شق أسامع الممكنات، وكلمة وجودية ونعت المقارعة بينها وبين الاعيان.

٣. القمر (٥٤): ٥٠.

٤. لم نثر عليه في الجوامع الروائية.

٥. شرح الاسماء، ص ٥٥٢.

٦. الأنفال (٨): ٢١-٢٣.

حقیقة التکلم إنشاء کلمات تامّات، وإنزال آیات محکمات وأخرُ متشابهات في کسوة الالفاظ والعبارات، والكلام قرآن وهو العقل البسيط والعلم الإجمالي وفرقان وهو المعقولات التفصيلية، وهما جميعاً غير الكتاب؛ لأنهما من عالم الامر وعالم القضاء، وحاملها اللوح المحفوظ والقلم والكتاب من عالم الخلق والتقدير، ومظهره عالم القدر الذهني والقدر العيني، والأولان غير قابلين للنسخ والتبديل؛ لأنهما فوق الزمان بخلاف الثالث؛ لأنه موجود زماني، ومحله لوح قدری نفساني هو لوح الخوارق والإثبات، والكتاب يدركه كل أحد، والقرآن ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾<sup>١</sup>.

واعلم أنّ الكلام المنزل من عند ربّ العالمين له منازل: الأوّل القلم الربّاني، والثاني اللوح المحفوظ، والثالث لوح القدر والسماء الدنيا، والرابع لسان جبرئيل ﷺ تلقاء الرسول الامين ﷺ في جميع المقامات تارة اخذه من الله بلا واسطة ملك كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ كُنَّا فِتْلَةً﴾ فكان قاب قوسين أو أدنى ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ ما كَذَّبَ الْقُودُ مَا رَأَىٰ<sup>٢</sup> وتارة بواسطة

١. الواقعة (٥٦): ٧٩.

٢. ترتيب الآيات ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ ما حَكَ صَاحِبُكُمْ وَمَا قَوَّىٰ ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ﴾ ثُمَّ كُنَّا فِتْلَةً ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ النجم (٥٣): ١١-١٠.

قوله: ثمّ ذى. أى رسول الله ﷺ إلى الله تعالى وترقى عن مرتبة جبرئيل واتصل بالرفيق الاعلى، ولذا قال جبرئيل: «لو دنوت الخلة لاحترقت»<sup>١</sup>.

گفت جبرئیل پیر اندو پیس  
گفت رو، رو من حریف تو نیم  
احمدار بگشاید آن پر جلیل  
تا بد مدهوش گردد جبرئیل<sup>٢</sup>

قوله: فتلى. أى مال رسول الله إلى الجهة الإنسية والخلق، وهذا مقام الصحو بعد الخو والتمكين بعد التلوين، والغزو بالحنين، والرجوع إلى الخلق بالوجود الحَقّاني.

قوله: فكان قاب قوسين. أى كان. مقدار دائرة الوجود الشامل للكل، النقسمة بخط موهرم قاسم للدائرة إلى نصفين، فباعتبار البداية والتداني يكون الخلق هو القوس الأوّل الحاجب للهوية في اعيان المخلوقات وصورها، والحق هو النصف الآخر الذي يقرب منه شيئاً شيئاً، هكذا ذكره بعض اهل التحقيق (فده).

١. بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٣٨٢، ح ٨٣؛ شرح دعاء الصباح للسبزواری - قدس سره - ص ٣٣.

٢. مشنوی مننوی، ص ٢٣٨، دفتر چهارم.

جبرئيل عليه السلام ﴿وَمَا يَتَّقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ إِنَّهُ هُوَ إِلَّا وَخَىٰ يُوحَىٰ \* عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ <sup>١</sup> وتارة في مقام غير ذلك المقام الشامخ الإلهي ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ \* عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ \* عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ <sup>٢</sup> ومن هذا المقام ما كان في أوّل البعثة في جبل حرا أوفى جبل فاران، فأتاه جبرئيل عليه السلام بصورة محسوسة وسمع منه ﴿اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ \* خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ \* اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ \* الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ \* عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ <sup>٣</sup> كما سمع موسى عليه السلام في طور سيناء ﴿إِذْ رَأَىٰ نَارًا ... فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَامُوسَىٰ \* إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ... فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ \* إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ <sup>٤</sup> ومن منازل كلام الله ما يدون في القراطيس بيدو لكل واحد ويتكلم به كل متكلم ويسمعه كل مستمع ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ <sup>٥</sup> ﴿وَإِنَّهُ لَقَوْلِي رَبِّ الْأَوَّلِينَ﴾ <sup>٦</sup>

قوله : أو ادنى . إشارة إلى ارتفاع الاثنيية ، والفناء في التوحيد ، والبقاء به ، وإلى هذا أشار ابن فارص : <sup>١</sup>

وفي الصحو بعد الغولم الكُغْبَرَه      وذاتي بذاتي إذ تجلستُ تجلستُ

وكيف باسم الحق طُلَّ تَحَقَّقِي      تكون أراجيف الظنون مُخِيفِي

فأوحى إلى عبده من الأسرار الإلهية في مقام الاحدية بلا واسطة جبرئيل عليه السلام وإلى هذا المقام أشار عليه السلام في مع الله وقت لا يسه ملك مقرب ولا نبي مرسل <sup>٢</sup> .

فرشته كمرجه دأود قرب درگاه      نكجند در مقام لى مع الله

وما كذب الفؤاد ما رأى في مقام عين الجمع والاحدية والتعين الأوّل من الحقائق الإلهية . والفؤاد باصطلاح أهل التوحيد هو القلب المترقى إلى مقام الروح في الشهود، المشاهد للذات مع جميع الصفات الموجودة بالصفات الحَقَائِقِيَّةِ وهذا الجمع هو جمع الوجود لاجمع الوحدة الذي لا فؤاد فيه ولا عبد؛ لفناء الكل فيها المسمى عندهم عين جمع الذات .

١ . النجم (٥٣) : ٥-٣ .

٢ . النجم (٥٣) : ١٣-١٥ .

٣ . العلق (٩٦) : ١-٥ .

٤ . طه (٢٠) : ١٠-١٤ .

٥ . الشعراء (٢٦) : ١٩٢ .

٦ . الشعراء (٢٦) : ١٩٦ .

١ . ديوان ابن فارص ، صص ٦٧ و ٧٣ .

٢ . بحار الأنوار ، ج ١٨ ، ص ٣٤٠ ، ح ٦٦ ، جامع الأسرار ، ص ٢٧ .

کلامه تعالی ليس كما قال الأشعري [ ۱ ] من أنه صفة نفسية هي معان قائمة بذاته [ ۲ ] ؛ لاستحالة كونه محلاً لغيره ، وليس أيضاً عن خلق اصوات وحروف دالة [ ۳ ] وإلا لكان كل كلام كلام الله ، وايضاً امره وقوله سابق على كل كائن ، كما قال : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [ ۴ ] بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامات ، وإنزال آيات محكمات وآخر متشابهات ، في كسوة الفاظ وعبارات . «  
الكلام قد يطلق ويراد به ما يتكلم به والكلام بهذا المعنى نفس الكلمات .  
وقد يكون بمعنى التكلم وبهذا المعنى هو إنشاء الكلمات .

قد اطبقت الشرائع كلها على أنه تعالى متكلم ؛ إذ ما من شريعة إلا وفيها أنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام ولا خلاف بين أصحاب الملل في أنه تعالى متكلم وإنما الخلاف في أن كلامه نفسي قديم ، أو لفظي حادث ، والاول هو ما ذهب إليه الأشاعرة ، فإنهم ذهبوا إلى أن كلام الله صفة لذات الله نفسانية وهو عبارة عن معان قائمة بذاته كمال قال الشاعر :

«إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً»

والمعنى يطلق على معنيين : المعنى الذي هو مدلول اللفظ ، والمعنى الذي

[ ۱ ] قاله الأشاعرة . خ ل .

[ ۲ ] كشف المراد ، ص ۴۰۳ ؛ شرح تجريد العقائد ، صص ۲۴۵-۲۴۶ و ۳۱۶ ؛ شرح المقاصد ، ج ۴ ، ص ۱۴۷ وما بعدها ؛ شرح المواقف ، ج ۸ ، صص ۹۳-۹۴ ؛ إرشاد الطالبين ، ص ۲۰۸ .

[ ۳ ] هذا قول المعتزلة . راجع : كشف المراد ، ص ۴۰۳ ؛ شرح المواقف ، ج ۸ ، صص ۹۲-۹۳ ؛ شرح المقاصد ، ج ۴ ، ص ۱۴۳ ؛ إرشاد الطالبين ، صص ۲۰۸-۲۰۹ ؛ شرح تجريد العقائد ، صص ۲۴۳ و ۳۱۶ .

[ ۴ ] يس ( ۳۶ ) : ۸۲ .

هو القائم بالغير، فالشيخ الأشعري لما قال: الكلام هو المعنى النفسي، فهم الأصحاب منه أن المراد مدلول اللفظ حتى قالوا بعدم حدوث الالتقاط. وله لوازم كثيرة فاسدة بل نقول: المراد من الكلام النفسي المعنى القائم بالغير. وإن كان هذا مراده، شاملاً للفظ والمعنى فلا غبار عليه، بل صار علماً، فتدبر، تعرف. والمصنف في ردّ كلامهم قال: «لاستحالة كونه محلاً لغيره».

قال الشيخ: «هذا التعليل [١] يرجع ردّاً على المصنّف بعين ما هو ردّاً على الأشاعرة [٢] بما قال من الأعيان الثابتة.

اقول: الأعيان الثابتة عند المصنّف [٣] ليست حالة في الواجب حتى يرد عليه الإيراد. والأشاعرة استدّلوا بأنّه صفة من صفات الله وكلّ صفة من صفات الله قديم، فهو قديم، وأكثر الملتزمين والمعتزلة يقولون: إنّّه حادث، واستدلّوا بأنّه مشتمل على الأوامر والنواهي والإخبار والاستخبار ولو كان ازلياً لزم أن يكون الأمر بدون المأمور في الأزل، والنهي بلامنهي، والإخبار بلا سامع، والنداء بلا مخاطب.

[١] في المصدر بعد كلمة «هذا التعليل» هكذا: «حقّ لنا بمعنى أن تلك المعاني أو الصور معاني الخلق وصورهم، ويستحيل في حقّه تعالى أن يكون محلاً لغيره. ولكن تعطيل».

[٢] شرح المشاعر الصديقيّة، ص ١٩٣.

[٣] مصنف در بيان علم تفصيلي حق در مبدأ و معاد و اسفار و ساير كتب خود قول عرفا را نقل کرده و بر كلام آنها مناقشه نموده و گفته است:

در ظاهر این قول با قول معتزله فرقی ندارد و بعد این قول را توجیه کرده است، چون ثبوت ماهیت بدون وجود، باطل است و حقّ آن است که عرفا هم به ثبوت ماهیت بدون وجود قائل نیستند<sup>١</sup>، ما این قول را در مطاوی این تعلیقات به طور کامل بیان کرده ایم.

١. الأسفار، ج ٦، ص ١٨١؛ المبدأ والمعاد، ص ٦٧؛ شرح الهداية الأثيرية، ص ٣٢٥.

وقاضی عضد قال :

«اعلم أن الأصحاب لما راوا اجتماع التيجتين المتبايتين الحاصلتين من قولهم :  
«الكلام صفة الله تعالى ، وكلُّ ما هو صفة لله تعالى فهو قديم ، فالكلام قديم ،  
والكلام مترتب الاجزاء مقدّم بعضها على بعض وكلُّ ما هو كذلك ، فهو  
حادث والمتأخرون تحاكموا بأن الكلام النفسي قديم واللفظي حادث» [۱].

وقال المصنّف : «وليس أيضاً عبارة عن خلق الأصوات» كما قاله المعتزلة  
«وإلا لكان كلّ كلام كلام الله» ؛ لأنّه لا مؤقّر في الوجود سواء وهو خالق كلّ  
شيء سواء كان مسلماً عندهم أم لا ، ولا يكفي التقييد بكونه على قصد الإعلام  
أو غيره كالواسطة كما لا يخفى «وأيضاً أمره وقوله سابق على كلّ كائن» فإذا  
كان القول والأمر من الكائنات ، لزم أن يسبقه الأمر ونقل الكلام إليه ، فيلزم  
الدور أو التسلسل . فليس كما يقول الطائفتان «بل هو عبارة عن إنشاء كلمات»  
إلى آخره .

والمراد بالكلمات التامّات موجودات عالم العقل وعالم «العند» الباقي ببقاء  
الله «وإنزال آيات محكمات» يمكن أن تكون هي أيضاً هذه الموجودات «وآخر  
متشابهات» بمعنى صور نفسية ولكلّ تعبير وجه . ويمكن أن يراد منه موجودات  
عالم النفس ومن «متشابهات» ما تحتها . والمحکم ما ظهر دلالتة وكونه آية ،  
والمتشابهة ما خفي «في كسوة» أي في قوالب «الألفاظ والعبارات» .

«قال : «وكلّمته ألقاها إلى مريم وروح منه» [۲] . وفي الحديث «اعوذ  
بكلمات الله التامّات كلّها من شرّ ما خلق» [۳] .

[۱] نقله الشريف عنه في رسالة له في تحقيق كلام الله تعالى نقلاً بالعنى . وما نقله الشارح

(قدس سره) هنا ليس بسديد . راجع شرح المواقف ، ج ۸ ، ص ۱۰۳ .

[۲] النساء (۴) : ۱۷۱ .

[۳] إقبال الأعمال ، ص ۶۴۰ ، من دعاء اليوم الأوّل من رجب .

ويمكن أن يكون المراد أنه تعالى أنشأ كلمات تامّات وهي الذوات والموصوفات واعراض لتلك الذوات، والكلمات بماهي منسوبة إلى الله كلّها تامّة وفيما بينها يقال لبعضها: إنّها تامّة؛ لزيادة الفضيلة. وتفسير الكلام بإنشاء كلمات يدلّ على أنّ الكلام بمعنى التكلّم، وما به التكلّم هو الكلمات، ويقال لموجودات عالم العقول: إنّها تامّة؛ لأنّه ليس لها حالة منتظرة وبحسب إمكانها الذاتى حاصلة، فيها كلّ ما وسّعها، وليس لها الإمكان الاستعدادي، ونقصانها عن مرتبة لا يمكن لها تحصيلها ولهذا يقال: عالمها عالم التامّة؛ لأنّ النقصان الواقعي هو عدم الكمال عمّا من شأنه أن يكون له، ولا يلزم ممّا قلنا أنّ يكون غنيّاً، بل هو باقٍ ببقائه ليس له بقاء دونه ونازل من عنده بطريق الفيض كما قال:

«والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين [ ١ ] والكلام لكونه من

[ ١ ] مصنف علامه - أعلى الله مقامه - جميع مراتب امكاني را كلام و كتاب حق تعالى قرار داده است. ما برای توضیح كلام او از بیان تحقیقی که از غوامض مباحث الهیه است ناچاریم: در نزد اهل معرفت، الفاظ، موضوع از برای معانی عامه است «والکلام ما يُعرب عن ضمیر المتکلم»، اعم از این که متکلم، خلق باشد یا حق، کلام امری غیبی باشد و یا شهودی «والکتاب وضع لكل ما یکتب فیہ الشیء، او یتنقش فیہ الشیء سواء کان من القراطس والالواح الظاهرية او الواحاً معنوية». بنابراین، جميع صفحات وجود، کتاب تکوینی حق اند که به قلم قدرت خود نوشته است:

چو قاف قدرتش دم از رقم زد      هزاران نقش بر لوح عدم زد

و چنانچه کلام و کتاب از ضمیر متکلم و کاتب حاکی می باشند، همچنین جميع مراتب آفاق و انفس و درجات وجود، حاکی از علم و ضمیر حق اند، و جميع مراتب وجودی در نزد او مشهود و معلوم و بلکه او در مرتبه ی ذات خود جميع اشیاست. این کلمات وجودی حق از مقارعة نفس رحمانی با مخارج ماهیات سماوات ارواح و اراضی اشباح، حاصل شده است و ماسوای حق، کلمات و علوم و کتاب اویند.

عالم الامر غیر کتاب؛ لکونه من عالم الخلق، و المتکلم من قام به الکلام قیام الوجود

قال بعض اهل التحقيق: «الکلام الذي هو نسبة بين الظاهر والمظهر (لأنه عبارة عن اجتماع الحقائق البسيطة منفردة أو معتبرة مع نوابعها ليفيد صورة جمعية يفهم منها وبها احكام تلك الحقائق، وذلك الاجتماع كما أنه نکاح باعتبار إنتاج نشأة، فهو ايجاد باعتبار تحصيل الوجود الإضافي، وكتابة باعتبار تحصيل نقش التعین، وکلام باعتبار الإفهام اللاتق بكل مرتبة على التفصيل) من حيث إطلاقه واصلاته صورة علم المتکلم بنفسه أو بغيره، والمعلومات حروفه وکلماته ولكل منها مرتبة معنوية».

از آنچه که ذکر شد معلوم می شود که فرق بین کلام و کتاب، اعتباری است و جمیع صفحات وجود، کتاب و کلام و قرآن و فرقان الهی است که از کلمات تامات و محکمت و آخر متشابهات حاصل شده است. متکلم به این کلمات وجودی حق است و اوست که به قلم قدرت خود این کتاب تکوینی آفاقی و انفسی را که در آن نقص و فتوری دیده نمی شود به وجود آورده، از برای کتاب قرآنی و فرقانی حق، ظهر و بطن و حد و مطلع و از برای بطن آن بطون متعدد است.

اگر ما جمیع صفحات وجودی را کتاب حق قرار دهیم، مطلع این کتاب، کلام ذاتی و تجلی اعرابی در مرتبه احدیت است. این مرتبه به اعتباری اصل جمیع کتب الهی و مطلع و مبدأ آن می باشد و این کلام غیبی و کتاب الهی بر همه تعینات مقدم است. حد آن، عبارت از مرتبه صمائی و فیض فاصل بین مظاهر خارجی و کونی و حقیقت مطلق است. بطن آن، عبارت از عوالم غیبی و عقول مجرد و مثل معلق منفصل و ظهر آن، عالم شهادت و صور کونی حال در ماده و هیولی است. حق تعالی در مرتبه احدیت و تعین اول جمیع موجودات و تعینات و مجالی وجودی و مظاهر خارجی و اسمای الهی از جلالی و جمالی را به نحو رؤیه المفصل مجعلاً شهود می نماید. در این مرتبه، تعین و تکرر و تمایزی نیست و رای این مرتبه، وجود صرف مطلق عاری از جمیع تعینات است که:

نه اشارت می پذیرد نه عیان      نه کسی زو نام دارد نه نشان

در مرتبه احدیت اگرچه کثرتی بالفعل وجود ندارد و لکن یُشَمُّ منها راحة الکثرة، تجلی حق در این مرتبه، تجلی واحدی است که مبدأ و اصل آن، حب الهی است و در حدیث قدسی به

بالموجد، والكاتب من أوجد الكلام يعني الكتاب، ولكل منهما منازل ومراتب وكل كاتب متكلم بوجه [۱].

والكلام النازل من عند الله ينظر بوجهين، لأنه بعد عالم العند فبالنظر إلى أن تأثير الواجب فيه بواسطة، والواسطة ملحوظة بما هي واسطة، فكان هو كتاباً بهذا الاعتبار؛ لأن الكتابة حصلت في اللوح بواسطة القلم، وبالنظر إلى أن المؤثر ليس إلا هو، والواسطة لتصحيح القبول، فلا يحتاج المبدأ في إيجادها إلى شيء فكان كلاماً.

همین معنا اشاره شده است: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف»<sup>۱</sup>. این میل اصلی و حب ذاتی، واسطه بین خفای ذات و ظهور خارجی است که مبدأ نکاح ساری در جمیع اشیاست. این مرتبه به اصطلاح اهل توحید مطلع صفحه وجودات است که از آن به تجلی اعرایی تعبیر نموده اند.

مرتبه دوم از تعینات، مقام واحدیت و اسما و صفات و حضرت علم است، این مرتبه نیز کتاب الهی است که در آن ذات خود در کسوت صفات و اسما و مظاهر خلقی شهودی تفصیلی فرقانی (شهود المجمع مفصلاً) را شهود می نماید.

بعد از این مرتبه مراتب کونی و خلقی اند که مصنف به طور تفصیل بیان کرده است. بعضی، در فرق بین کلام و کتاب گفته اند: کتاب از عالم فرق و کلام از عالم جمع است و ما بیان کردیم که مرتبه احدیت و واحدیت به اعتباری کتاب حق می باشند. جمعی دیگر گفته اند: عوالم وجودی را اگر به حق نسبت دهیم، کلام و اگر به خلق نسبت دهیم، کتابند.

جمعی، فرق بین کلام و کتاب را به اجمال و تفصیل دانسته اند. و لكل واحد من هذه الاقوال وجه وإن شئت تفصيل هذه العويصة فليكن بالمراجعة إلى كتب أهل العرفان لاسيما كتاب مصباح الأنس، فإن فيه ما يشفي العليل، ويروي الغليل.

[۱] كل متكلم كاتب بوجه. خ ل.

وأمّا الکلام المطلق - المتحقّق في العالم بلا واسطة شيء من العالم - فهو ليس بکتاب؛ لأنّه من عالم الامر، والکتاب ليس إلاّ بواسطة ومن عالم الخلق، وهذا مادّة الافتراق بينهما.

«والتکلم مَنْ قام به الکلام» القيام الصدوريّ «وقيام الموجود بالموجد» والکلام بأيّ معنى له وجه هنا؛ لأنّ الصدور أيضاً مصدر کالکلام.

«والکاتب مَنْ أوجد الکلام» يعني الکتابّة وهذا مادّة الاجتماع، وللإشارة إلى هذا قال: «من أوجد الکلام» وفسّره بالکتابّة، ويجوز أن يكون المعنى أنّ الکاتب يكون الوسطة لإنزال الکلام إلى مرتبة الکتاب والامر إلى منزل الخلق، وكلّ النزولات هنا بطريق الفيض، فافهم، ولكلّ منهما مراتب ومنازل.

والتزول حال الشيء في نفسه، والرتبة حال الشيء بالقياس إلى المبدأ، وكلّ كاتب متکلم بوجه دون العکس على ما قلنا، وقيل بالعکس، وله وجه.

«ومثاله في الشاهد أنّ الإنسان إذا تکلم بکلام فقد صدر عن نفسه في لوح صدره ومخارج حروفه صور واشکال حرفيّة، فنفسه من [۱] أوجد الکلام، فيكون کاتباً بقلم قدرته في الواح صدره ومنازل صوته ومخارج نفسه - بفتح الفاء - وشخصه الجسمانيّ مَنْ قام به الکلام، فيكون متکلماً فاجمل ذلك مقياساً لما في فوقه. والکلام قرآن [۲] وفرقان باعتبارين، والکلام لكونه من عالم الامر منزله الصدور ولا يدركه إلاّ ألوّ الالباب، بل هو آیات بيّنات في صدور الذين أوتوا العلم وما يعقلها إلاّ العالمون والکتاب لكونه من عالم الخلق منزله الالواح القدريّة يدركه كلّ أحد؛ لقوله تعالى: «وكتبنا له في الالواح من كلّ شيء موعظة» [۳] والکلام «لا يمسّه إلاّ

[۱] ممّن. خ.ل.

[۲] من حيث إنّّه عالم الامر قرآن؛ لأنّ عالم الامر وجود جمعي وإجماليّ لعالم الخلق ومن حيث إنّّه عالم الخلق فرقان؛ لأنّ عالم الخلق تفصيل لعالم الامر. حکيم نوری - نور الله مرقدہ.

[۳] الأعراف (۷): ۱۴۵.

المُطَهَّرُونَ» [١] «بل هو قرآن مجيد» [٢] وله مرتبة عظيمة «في لوحٍ مَحْفُوظٍ»  
«لا يمسّه إلا المطهرون تنزيل من رب العالمين» فتزيله هو الكتاب .»

وكلُّ ما كان صَعْبَ النِّالِ ، وخارجاً عن اطوار أهل البحث والقال ،  
على المرشد والمعلّم تفهيمه بحسب حال المتعلّم بالمثال ، عن الشاهد حتى  
يدرك به الغائب كما هو متعارف أهل العلم والكمال ، والإرشاد لسهولة  
فهم المراد ، فقال المصنف : «ومثاله في الشاهد أنّ الإنسان إذا تكلم بكلام فقد  
صدر عن نفسه في لوح صدره ، فنفسه ممّن أوجد الكلام ، فيكون كاتباً بقلم  
قدرته في لوح صدره» أي في خياله ؛ لأنّه لوح النفس . وشخصه الجسماني  
كان متكلماً ؛ لصدق حدّه عليه وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصوير  
المعاني ، وترتيب الحروف والمباني ، من غير حاجة إلى فاعلٍ ناقش مباين  
الذات عنه بخلاف النفس ؛ فإنّها الفاعل المباين لصور الالفاظ ، والفاعلُ  
المباين يسمّى كاتباً ومصوراً لاناظقاً ومتكلماً ، والذي قام به الكلام هو  
المتكلم ، ونفسه الناطقة هو الفاعل ، ونفسه الساري بمنزلة الكلام بمعنى  
التكلم ، والصور والاشكال الحرفيّة هي ما يتكلم به . والاول دليل ونظير  
وآية ايضاً للوجود «بشرط لا» ، والثاني للوجود المطلق و«لابشرط» أي  
وهو الفعل ، والثالث للوجود المقيّد وهو «بشرط شيء» وهو الاثر كما قيل  
بالفارسي :

«حقّ ، جان جهان است و جهان جمله بدن»

والمراد بالحقّ هنا هو الحقّ الإضافي لا الحقّ الحقيقي ؛ لأنّ الحقّ الحقيقي  
خارج عن العالم وما هو «جان جهان» وروح العالم الساري فيه هو الحقّ  
الإضافي وهو المشيئة ، والحقّ المخلوق به - وهو روح الاشياء - خلقها الله به وهو

[١] الواقعة (٥٦) : ٧٩ .

[٢] البروج (٨٥) : ٢١ .

فی کلِّ بحسبه، والحقّ الحقیقی خارج عن الاشیاء [۱] لا بالمزایله؛ لأنّ فعله سارٍ فیها و ماسواه قائم به قیام الصدور لاقیام الشیء بالمادّة کما قیل. و یفهم هذا من بعض الاقاول، وهو لیس بصحیح.

و اما ما قلنا: إنه المراد، وهو قول اهل السداد، ولا یعلم فی الفساد، وهو أنّ الوجود «بشرط لا» والوجود المطلق بلا قید [۲] حتی الإطلاق هو الواجب

[۱] از مولای مستقیان وارد است: «داخل فی الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء، و خارج عن الاشیاء لا کخروج شیء عن شیء»، «داخل فی الاشیاء لا بالمازجة، و خارج عن الاشیاء لا بالمباینة»<sup>۱</sup>، حقیقت حق تعالی با همه جهات خدایی داخل در اشیا نمی باشد، چون دخول او به تمام ذات در حقایق ممکنات، مستلزم محدودیت و تغیر و انفعال و معلولیت و امکان است. خروج او به تمام ذات از اشیا منافی با احاطه قیومی و ملازم با انعزال او از اشیا و موافق با قول یهود است «غلت ایدیهم»، بلکه حقیقت حق - جلّت عظمت - به حسب فعل، داخل در اشیا و به حسب ذات خارج از اشیا و مقوم حقایق وجودی و محیط پشراشر ملک و ملکوت است.

حقایق وجودی، ظهور و تجلی و تدلی آن و اهب ملک و ملکوتند و خلق عبارت است از ظهور تنزل فعلی حق به صور کائنات و ملابس اعیان

در صورت هر چه گشت پیدا بنمود جمال خویش ظاهر

در عین ظهور گشت مخفی در عین خفا نمود اظهار

[۲] حقیقت حق نزد اهل توحید وجود لا بشرط عاری از قید اطلاق است، چون وجود مقید به اطلاق، فعل ساری حق است و وجودی که از نهایت صرافت، مقید به قید اطلاق نباشد، قهراً از جمیع نقائص میرا است، یعنی نسبت به تعینات امکانی بشرط لاست، ولی این بشرط لا بودن لازمه چنین وجودی است. بنابراین تقریر بین این دو تعبیر شارح علامه (قده) که گاهی از وجود حق به «بشرط لا» تعبیر کرده است و گاهی «لا بشرط» نهافت موجود نمی باشد. حکما مقام احدیت را (بشرط لا) تمام هویت حق می دانند، ولی عرفا این مقام

۱. مصادر این دو روایت در ص ۲۲۰ گذشت.

بالذات والاصل القائم به الممكنات قيام الصدور، والوجود لا بشرط<sup>۱</sup> والمطلق بلا قيد خاص، هو فعله الساري المعبر بالنفس الرحماني ونوره الظاهر به العالم، والوجود المقيد بالقيد الخاص بما هو مقيد هو من موجودات العالم

را از تعینات اصل وجود وجود لا بشرط مقسمی می دانسته اند. ما، در رساله هستی از نظر فلسفه و عرفان این مطلب را کاملاً تحقیق نموده ایم.

موضوع له لفظ کتاب، به اعتبار آن که الفاظ، موضوع از برای معانی عام اند، مطلق چیزی است که در آن شیء منتقش و ترسیم می شود، چه آن که آن شیء کاغذ و لوح ظاهری باشد یا آن که الواح و صحایف معنوی بوده باشد، صحیفه، اذهان عالی (عقول طولی و عرضی) یا اذهان سافل و الواح مثالی و مادی بوده باشد، خلاصه آن که کتاب صورت نقوش را می نامند، نقش از ارقام و حروف کونی و الفاظ و کلمات ظاهری باشد یا از قبیل ارقام و نقوش معنوی. بنابراین، حقیقت حق تعالی متکلم و جمیع صفحات وجودی، کتاب و کلام حق تعالی می باشند. حقیقت کلام و کتاب آن چیزی است که حاکی از علم متکلم باشد و فرق بین کلام و کتاب اعتباری است و نقوش و حروف معنوی الهی به اعتباری کتاب و به اعتباری کلام حق اند. اصل جمیع کتب و کلمات الهی مرتبه علم احدی ذاتی جمعی قضائی حق است که از آن در لسان اهل معرفت به عقل بسیط اجمالی قرآنی حق و حضرت احدیت و مقام تعین اول و مرتبه جمع الجمع وبرزخ البرازخ و حقیقه الحقایق و حقیقت محمدی ﷺ و مقام افق اعلا و او ادنی تعبیر کرده اند. این کتاب جامع جمیع کتب الهی و حقایق وجودی می باشد و حقیقت حق - جل جلاله - در این مرتبه جمیع حقایق را به نحو جمع الجمع «رؤية المفصل مجملاً» شهود می نماید. این شهود از این که از جمیع کثرات منزّه است، صافی ترین شهود به شمار می رود.<sup>۱</sup> بعد از مقام احدیت، اصل جمیع کتب و کلمات الهی مقام واحدیت و تعین ثانی و مقام جمع و حضرت عمائی و مقام قاب قوسین و

۱. این مرتبه به اعتبار آن که نسبت به مقام ذات و غیب الغیوب و مقام «لا اسم له ولا رسم» تنزل دارد و از آن استشمام کثرت می شود، مرتبه تجلی ذات برای ذات است «ولیس وراء عبادانها قرية ولا يسبقها سجلى ولا مرتبة؛ إذ وراءها مرتبة غيب الغيوب ومقام صرف الهوية المغربية الوجودية وليس عنه خبر ولا عبارة».

عنفا شکار کسی نشود دام باز چین کاین جا همیشه باد به دست است دام را

وبهذا الاعتبار لا يطلق عليه الآثار، والحق المتعال ليس له مثل ولا مثال، فما جعل له مقياساً محتاج إلى النظر الدقيق لثلاً ينتج الخلف ولا يحصل ضد المطلوب ولا يصير المقرب المبعد، فتدبر.

رحمت وصفی و حقیقت محمدی بیضانی<sup>۱</sup> می باشد. این مقام و مرتبه مقام تفصیل مرتبه احدیت است. این مرتبه مجلای ثانی حروف بسیط الهی است. در این مرتبه مفاهیم و اعیان ثابتۀ بعد از استجنان در مرتبه احدیت به تبع اسما و صفات حق به ظهور تفصیلی ظهور پیدا نموده اند. حق در این مشهد، خویش را در ملابس و صور اسما و صفات شهود می نماید. عرفا این موطن را محل شهود حق اعیان خارجی را به نحو تفصیل می دانند «وقد احاط الحق فی هذه المرتبة علی کل شیء تفصیلاً ولا یعزب عنه مثقال ذرة و ذرة و شیء و فیء». از این مقام به أم الکتاب نیز تعبیر کرده اند، این مقام نسبت به مقام خلق، مقام اجمال و جمع و نسبت به احدیت، مقام تفصیل است.

منبسط بودیم یک گوهر همه	بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنق	تا رود فرق از میان آن فریق

این دو مرتبه از کتب را چون از اعتبارات حقیقت وجود صرف و خارج از مقام خلق است، جمعی از جمله کتب و کلمات حق نمی دانند و کتب و کلمات حق را مقام و مرتبه فیض مقدس و تعیناتی که عارض بر این فیض می شوند می دانند. این کتاب به نحو جمع و اجمال شامل جمیع کتب الهی از عالم عقول طولی و عرضی و اشباح و اجسام برزخی و عالم مواد و اجسام است، همه مراتب وجودی، تفصیل این وجود واحدند.

الواحدية مظهر للذات	یسو و مجمعه لفرق صفات
الكل فيها واحد متكرر	فاعجب لكثرة واحد بالذات
فهی العبارة عن حقيقة كثرة	فی وحدة من غیر ما اشئانی
آن دم که زهر دو کون آثار نبود	بر لوح وجود نقش اغیار نبود
معشوقه و عشق ما به هم می بودیم	در گوشه خلوتی که اغیار نبود

فإذا علمتَ هذا المثلَ قفس عليه بعد التدبّر حالَ كلامِ الله وكتابه، فانظر بعين المكاشفة إلى مقامهما .

واعلم أنّ حقائق آيات الله وبدائع حكمته وجوده ورحمته ثابتة أولاً في علم الله على وجه لا يعلم إلا هو، ثم في اللوح المحفوظ وعقول الملائكة المقربين، ثم في نفوس الملائكة المدبرين، ثم في الألواح السماوية القابلة للمحو والإثبات، ثم تنزل من السماء إلى الأرض بحسب المصالح والأوقات، فعند ذلك أو أن الشروع في الصعود كما قال: ﴿يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ﴾ [١]

وقيل [٢]: إنّ الفرق بين الكتاب والكلام اعتباري وبحسب الذات أمر واحد؛ لأنّ الصور والكلمات لها نسبتان: نسبة إلى الفاعل والمصدر، ونسبة إلى القابل والمظهر، فالأوّل أولى بالوجوب، والثاني بالإمكان، فهي بالاعتبار الأوّل كلام وبالاعتبار الآخر كتابة؛ لأنّ نسبة الصور إلى القابل بالإمكان وحيثُ يحتاج إلى فاعل مابين وناقش مغاير؛ إذ القابل شأنه القوة والاستعداد، والفاعل المابين يسمّى كاتباً لا متكلماً، وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثال الإنسان وقال بعض المحققين [٣]: إنّ كلام الله غير كتابته، والفرق بينهما أنّ الكلام بسيط والكتاب [٤] مركّب، والأوّل من عالم الأمر،

[١] السجدة (٣٢): ٥.

[٢] القائل هو صدر المتألهين -قدس سره- راجع: الأسفار، ج ٧، ص ١٠؛ مفاتيح الغيب، ج ١، ص ١٠٠، الفاتحة الخامسة من المفتاح الأول، علم اليقين، ج ٢، ص ٧٢٠.

[٣] كما في الأسفار ج ٧، ص ١٠. ونسبه إلى بعض أهل الكشف والشهود في مفاتيح الغيب، ج ١، ص ١٠٠، الفاتحة الخامسة من المفتاح الأول، ونسبه الفيض -قدس سره- إلى القيل في علم اليقين، ج ٢، ص ٧٢٢.

[٤] كتاب به اعتباري تقسيم می شود به تدوینی و تکوینی. کتاب تدوینی ما بین دفتین است و

والثانی من عالم الخلق، و مشتمل علی التکثر والتغیر و معروض للاضداد بخلاف الاول.

کتاب تکوینی به اعتباری ما بین دفتین نمی باشد. به این اعتبار کتاب تکوینی شامل مرتبه احدیت و واحدیت نیز می شود ولی بیشتر کتاب تکوینی حق، موجودات عالم خلق اند که عارض بر حقیقت وجود منبسط و حق مخلوق به می شوند و نفس رحمانی به اعتبار سریان و انبساطش در مقارع کلمات و جودی و مخارج حروف نشأت خلقی و امری، مبدأ ظهور مظاهر و اعیان خارجی می باشد. بنابراین، جمیع ذرات و جودی، کتاب حق تعالی می باشند کما این که به اعتبار جهت وحدت و لحاظ اصل وجود ساری مطلق بدون تقید به مجالی، کلام حق اند.

عالم وجود به اعتبار کلیات و اصول به کتاب آفاقی و کتاب انفسی منقسم می شود. کتاب آفاقی را کتاب تفصیلی و فرقانی و کتاب انفسی را کتاب قرآنی و اجمالی نامیده اند، چون کتاب آفاقی از حیث آیات مفصل و از جهت «زیر و بینات» تعدد دارد، وجه تسمیه آن به آفاقی به این اعتبار است که هر ذره ای از ذرات وجود آن افقی از آفاق مطالع شمس هویت حق تعالی است. کتاب آفاقی به اعتباری مشتمل است بر کتاب جبروتی که از آن به ام الکتاب تعبیر شده است. این کتاب به اعتباری عقل اول و به اعتباری جمیع عقول طولی و عرضی می باشد، عقول طولی را جبروت اعلا و عقول عرضی را جبروت اسفل و قضای تفصیلی نامیده اند.

عقول طولی - سیما - عقل اول به واسطه بساطت حقیقت و هویت، مشتمل است بر جمیع حروف و کلمات تام و کمالات حقایق ممکنات، ولی به طور وحدت و اجمال این مجلای عظیم را که مشهد همه حقایق است، قلم اعلا و کتاب حتم و قضا و ام الکتاب نامیده اند. همه حقایق و جودی از عقول طولی و عرضی و عوالم برزخی و موجودات مادی، وجود تفصیلی و فرقی و مظهر و مرتبه نازل این وجودند، کما این که همه مراتب و جودی از عقل اول تا هیولای اولی مقام ظهور و تفصیل و فرقان اصل حقیقت وجود واجبی می باشند که از تجلیات و ظهورات او محقق شده اند. حقیقت وجود، غیب محض و باطن صرف است و معذک به تجلی فعلی با آن که مقام دانش مقام غنای عن العالمین است، عوالم غیب و

والكلام إذا كان المراد منه الكلام، فكان المراد من القرآن في قوله: «قرآن» باعتبار هو الكلام المنزل على رسول الله ﷺ المكتوب في المصحف، المنقول عنه نقلاً متواتراً وهو المعجز بخصوص لفظه ومعناه ونظمه وهو مجموع ما بين الدفتين.

والفرقان منه هو الفارق بين الحق والباطل، أو كله بهذا الاعتبار؛ إذ المتشابه من الفرقان؛ لأنه يميز المؤمن من غيره؛ لأن المؤمن يؤمن به.

وإذا كان المراد منه مطلق الكلام والقرآن بمعنى القراءة كالغفران.

والفرقان ما يرفع به الالتباس؛ فيصدقان على الكلام باعتبارين.

ويمكن أن يقال بنظر التحقيق وحقّ المقال: إن القرآن عبارة [۱] عن الذات التي تضمحل فيها جميع الصفات فهي المجلى المسمى بالاحدية أنزله الحق

شهود را ظاهر نموده است.

جلوه گر بگذشت در چین نیم شب	ابتدای کار سیمریغ عجب
لاجرم پر شور شد هر کشوری	در میان چین فتاد از وی پری
هر که دید آن نقش شوری بر گرفت	هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت
این همه غوغا نبودی در جهان	گر نگشتی نقش پر او عیان
جمله، نقشی از نقوش پر اوست	این همه آثار صنع از فرّ اوست

کتاب بر عوالم عقول عرضی و موجودات برزخی و حقایق موجود در عالم ماده، اطلاق شده است. مرتبه نازل جمیع کتب الهی، صحیفه عالم ماده و ظلمت است که از آن در قرآن الهی چنین تعبیر شده است: «وَالطُّورِ» و «كِتَابِ مَسْطُورٍ» فِي رَقٍّ مَنشُورٍ<sup>۱</sup> از این کتاب به اعتبار اشتغال آن بر حروف عالیات نازل در مسطور سافلات به سجل کون تعبیر نموده اند.

[۱] الفرقان هو العلم التفصيلي الفارق بين الحق والباطل، والقرآن هو العلم اللدني الإجمالي الجامع للحقائق كلها.

سیحانه علی نبیه محمد ﷺ لیكون مشهد الاحدیة المتعالیة فی ذراها ظهرت بکمالها فی جسده، كما ان هویته مجلی الاحدیة بذاته عین الذات، فلذلك قال ﷺ: «ما نزل علی القرآن جملة واحدة» [۱] یعبر عن تحققة بجمیع ذلك تحققة ذاتیة کلیة جسمیة وهذا هو المشار إلیه بالقرآن الکریم؛ لأنه اعطاه الجملة وهذا هو الکریم التام؛ لأنه ما اذخر عنه شیئاً، بل افاض علیه الكل کراماً إلهیة ذاتیة وهذا اضمحلال الرسوم الخلقیة بکمالها؛ لظهور الحقائق الإلهیة بآثارها فی کل عضو من أعضاء الجسد وأما القرآن الحکیم فهو تنزل الحقائق الإلهیة بعروج العبد إلی التحقق بها فی الذات شیئاً فشیئاً علی ما اقتضته الحکمة الإلهیة التي تترتب الذات علیها، فلا سبیل إلی الغیر كما اشار إلیه بقوله: «وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِلاً» [۲] وقد ورد فی الحدیث النبوی ﷺ «أنزل علی القرآن دفعة واحدة إلی سماء الدنيا» [۳]، ثم انزله الحق علیه آیات مقطعة بعد ذلك، وانزله دفعة واحدة إلی سماء الدنيا إشارة إلی الشخص الذانی ونزول الآيات مقطعة إشارة إلی ظهور آثار الاسماء والصفات مع ترقی العبد فی التحقق بالذات شیئاً فشیئاً. وقوله تعالی: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» [۴] فالقرآن هاهنا عبارة عن الجملة الذاتیة لاباعتبار النزول ولا باعتبار المكانة، بل مطلق الاحدیة الذاتیة التي هي مطلق الهوية الجامعة فالمعبر عنها سازج الذات مع جملة الكمالات ولذا قُورِنَ بالعظیم. والسبع المثاني عبارة عما ظهر علیه فی الوجود الجسدي مع التحقق بالسبع الصفات.

[۱] لم نعثر علیه فی الجوامع الروائیة.

[۲] الفرقان (۲۵): ۳۲.

[۳] لم نعثر علیه فی الجوامع الروائیة.

[۴] الحجر (۱۵): ۸۷.

والفرقان عبارة عن تحقق الصفات والاسماء على اختلاف تنوعاتها، فاعتباراتها يتميز كل صفة واسم من غيرها، فحصل الفرق بين نفس الحق وبين اسمائه وصفاته؛ فإن اسمه الرحيم غير اسمه الشديد، وصفة الرضا غير صفة الغضب وكذلك. وقيل في الفرق بين القرآن والفرقان منظوماً:

«صفات الله فرقان وذات الله قرآن وفرق الجمع تحقيق وجمع الفرق وجدان».

«المنهج الثالث: في الإشارة إلى الصنع والإبداع، وفيه مشاعرُ:

المشعر الأول: أن فاعلية كل فاعل إما بالطبع [ ١ ] أو بالقسر أو بالتسخير أو بالقصد

[ ١ ] مصنف علامه در علم کلی و مبحث امور عامة اسفار اربعه<sup>١</sup> فاعل را به اقسامی منقسم نموده:

قسم اول فاعلی است که فعل، بالطبع بدون مسبوقیت به علم و اراده و قدرت از آن صادر شود و فعل، ملاتم و غیر منافی با طبع فاعل باشد.

دوم فاعلی که فعل، به قسر از آن صادر شود و بدون قاسر، مبدأ چنین فعلی نگردد، یعنی منافر و منافی طبع آن باشد.

سوم فاعلی که فعل از آن به جبر صادر گردد و در ایجاد فعل با آن که علم به فعل دارد، صاحب قدرت و اراده و اختیار است، اعمال اختیار ننماید، بلکه جبراً فعل از او صادر گردد. این سه قسم از فاعل مشهور است که در ایجاد فعل خود اختیار ندارند و فاعلیت آنها به تسخیر و استخدام غیر می باشد خواه آن که غیر، فاعل مرید و مختار و عالم باشد نسبت به فعل خود و یا آن که خود نیز مسخر و مستخدم غیر باشد.

چهارم فاعلی که به قصد و اراده و داعی و علم زاید بر ذات فاعل است و اگر قصد منبعت از

أو بالرضا أو بالعناية أو بالتجلی، وما سوى الثلاثة الأوّل إراديّة البتّة والثالث یحتمل

تصور نفع فعل، در وی وجود پیدا ننماید، نسبت ذات و قوت و قدرت چنین فاعلی نسبت به فعل و عدم فعل در درجه واحد باشد. چنین فاعلی را اهل فن فاعل بالقصد نامیده اند. این قسم از فواعل بدون انضمام داعی و قصد زاید بر ذات همان طوری که ذکر شد، سمت فاعلیت ندارند.

قسم پنجم فاعلی است که فعل او تابع علمش می باشد به وجه خیر و مجرد علم او به وجه خیر، در صدور فعل از چنین فاعلی کافی می باشد، بدون آن که قصدی زاید بر ذات و داعی خارج از ذات در او وجود داشته باشد.

ششم فاعلی که علم به ذات که عین ذات می باشد سبب صدور فعل از فاعل است، به نحوی که وجود خارجی افاعیل وی علم و معلومات او می باشند و اضافه عالمیت او به معالیل و معلومات خارجی، عین افاضه معلومات و معلومات خارجی می باشد، بدون حصول وجود تفاوت و تعدد در ذات و اعتبار به این معنا که تفاوت و تعدد فقط در لفظ و تعبیر موجود است نه به حسب واقع و نفس الامر.

این سه قسم از فاعل در فعل خود مختارند، ولی قسم اول در اختیار خود مضطر و مجبور است، یعنی فاعل مختار است در صورت اضطرار، چون وجود اختیار و داعی زاید بر ذات در ذات چنین فاعلی حادث است و هر حادثی احتیاج به محدث دارد و چون علت حادث اختیار و وجود داعی زاید بر ذات بالآخره امری خارج از ذات فاعل می باشد، چنین فاعلی در اختیار استقلال ندارد.<sup>۱</sup>

طباعیه و دهریه، حق تعالی را فاعل بالطبع می دانند. علمای کلام، حق اول را فاعل بالقصد دانسته<sup>۲</sup> و جمهور حکمای مشاء مبدأ وجود را نسبت به موجودات خارجی، فاعل بالعناية و ملاک معلومات وجود اشیا خارجی را به صور مرتسم زاید بر ذات و فاعلیت حق را

۱. الأسفار، ج ۲، ص ۲۲۴: «فینتهي بالآخره إلى الاختیار الأزلي الذي أوجب الكلّ علی ما هو علیّه بحضّ الاختیار من غیر داع ذائد ولا قصد مستأنف و غرض عارض».

۲. «فهو إمّا فاعل بالعناية أو بالرضا و علی ای وجه فهو فاعل بالاختیار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» أسفار، ج ۲، ص ۲۲۴.

نسبت به صور مرتسم بالرضا دانسته‌اند. شیخ الاشراق به متابعت از حکمای فرس و رواقیون قائلند که فاعلیت مبدأ اعلی نسبت به اشیا بالرضا است. نفس علم حق به اشیا به نحو اجمال، از برای صدور فعل کافی است. فاعلیت حق نسبت به اشیا ممکن نیست بالطبع و بالجبر و بالقسر باشد. حق تعالی فاعل بالرضا هم نیست<sup>۱</sup>، چون حق اول باید در مرتبه ذات به نحو تفصیل عالم به اشیا باشد، فاعل بالعنایه به اصطلاح مشاء هم نمی باشد، چون حصول صور مرتسمه در حق باطل است. حق، فاعل بالعنایه به این معناست که در مقام ذات، به اشیا علم تفصیلی دارد. در مبدأ و معاد هم<sup>۲</sup> اقسام فاعل را شش قسم دانسته است.

#### توضیح و تنبیه

فاعل بالقسر فاعلی را گویند که فاعلیتش بالقسر باشد، مثل سنگی که به طرف هوا پرتاب شود. چون طبع جسم، تحرک به غیر جهت علو را اقتضا می نماید محرک تا در جسم علت معده ای را ایجاد ننماید، به طرف خلاف مقتضای طبع خود حرکت نمی نماید. فاعل بتسخیر همان فاعل بالجبری است که در اسفار بیان شده است و با فاعل بالقسریکی است، چون حرکت در فاعل بالجبر هم خلاف مقتضای طبعش می باشد. فرقی که هست در فاعل بالجبر علم، موجود است و در فاعل بالقسر - این مورد که ذکر کرده است - علم، وجود ندارد.

معنای فاعل بالرضا آن است که حب و رضای به ذات و مرضی و محبوب و معشوق بودن ذات از برای ذات به حکم «من احب شیئاً احب آثاره» مبدأ ظهور فعل شده است، پس افعال حق، محبوب بالعرض می باشند.

«وما حبّ الديار شغفن قلبي ولكن حبّ من سكن الديار»

اگر کسی بگوید: فاعل شیء باید قبل از وجود شیء و به طور تفصیل عالم به آن باشد.

۱. الهیات اسفار، ج ۶، ص ۲۵۶ مصنف در تزییف قول شیخ الاشراق و خواهی گفته است: «یرد علیها امور: الأول: أنها تبطل العناية الإلهية».

۲. المبدأ والمعاد، ص ۹۸.

الوجهين . وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية، [۱] وبالقصد مع الداعي عند المعتزلة، [۲] وبنسب الداعي عند أكثر المتكلمين، [۳] وبالرضا عند

جواب گفته می شود: ذات حق تعالی به نحو اعلا و اشرف جميع موجودات است «بسيط الحقيقة کل الاشياء»، لذا علم او به ذات خود، علم به جميع موجودات است .  
وفاعل بالعناية هم فاعلی را گویند که علم او به اشیا قبل از وجود اشیا سبب وجود خارجی موجودات شده باشد، پس فاعل بالرضا عین فاعل بالعناية است و چون اشیا نظورات ذات او می باشند و امری مباین با ذات او نیستند، بلکه بنابر تشکیک خاصی همه حقایق وجودی از مراتب و درجات یک وجودند، پس علم حق به اشیا عین ذات او و علم او به ذات، علم به جميع اشیا است .

و چون مقام ذات و مرتبه اعلا وجود، عین همه کمالات است و شهود حق جميع کمالات و جودی را منشأ حب به ذات و ظهور ذات از برای ذات می باشد و این ظهور ذات از برای ذات مبدا تجلیات و ظهورات خلقی می باشد، پس بنابرین، فاعل بالتجلی در حقیقت همان فاعل بالرضا و عنایت است<sup>۱</sup> و حق تعالی چون فاقد جميع انحای نقایص و شرور و مبدا همه خیرات است، پس ذاتش معشوق و باعتباری عاشق، به اعتباری محب و به اعتباری معجوب است. به همین جهت برای ابراز و اظهار کمالات غیبی خود در جميع موجودات تجلی نموده است .

«پری روتاب مستوری ندارد درار بندی سر از روزن در آرد» .

[۱] نُسب إليهم في الاسفار، ج ۲، ص ۲۲۴؛ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين - قدس سره -

ص ۹۸؛ شرح الاسماء، ص ۴۰۱ .

[۲] و [۳] راجع: شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۱۰؛ الاسفار، ج ۲، ص ۲۲۴؛ الشواهد الربوبية،

ص ۵۵؛ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين - قدس سره - ص ۸۸؛ شرح الاسماء، ص ۴۰۱

شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۲۱ .

۱ . بنابر توجیهی که ما، در بیان کلام شیخ اشراق و شیخ الرئیس ذکر کردیم، ولی با قطع نظر از این توجیه و بنا به ظاهر کلمات، طریقه شیخ الاشراق و شیخ الرئیس در علم حق و فاعلیت آن، تمام نیست . ر . ک: الهیات بالمعنی الأخص اسفار، ج ۶، صص ۲۲۸ - ۲۳۲ و ۲۵۶ - ۲۶۳ .

الإشراقين [١]، وبالعناية عند جمهور الحكماء [٢]، وبالتجلي عند الصوفية [٣]  
 ﴿وَكُلُّهُ وَجْهَةٌ هُوَ مُؤَلِّمُهَا فَاسْتَخِفُّوا الْخَيْرَاتِ﴾ [٤].

والفاعل على ستة أقسام:

الأول: فاعل بالطبع وهو عند القوم الذي يصدر عنه فعل بلا شعور منه وإرادة، ويكون فعله على مقتضى طبعه.

والثاني: فاعل بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا شعور وإرادة كالأول لكن فعله على خلاف مقتضى طبعه.

والثالث: فاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختيار مع أن يكون من شأنه اختياره إن شاء، وبه يفرق عن القسر؛ لأنَّ القصور ليس له اختياره لو خلِّي وطبعه، أو التسخير وهو الذي يصدر عنه الفعل بمقتضى إرادة المسخر. وهذا الصدور قد يكون منه مع شعوره وقد لا يكون. وقيل: وهو أن يكون الفاعل في فعله بالإرادة لكن كانت إرادته تابعة لإرادة فوق إرادته بحيث يكون

[١] حكمة الإشراق ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٥٣، ونُسب إليهم في: الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٤؛ الشواهد الربوبية، ص ٥٥؛ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين - قدس سره - ص ٩٨.

[٢] فصوص الحكم للفارابي - قدس سره - ص ٨١، الفصل ٤٩؛ الإلهيات من كتاب الشفا، ص ٤٢٨، الفصل السابع من المقالة التاسعة؛ التعليقات للشيخ الرئيس - قدس سره - ص ١٨ - ١٩؛ شرح الإشارات، ج ٣ ص ١٥١. ونُسب إليهم في الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٤؛ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين - قدس سره -، ص ٩٨؛ شوارق الإلهام، ص ٥٥٠؛ گوهر مراد، ص ٣٠٧ - ٣١٢.

[٣] التجليات الإلهية، ص ٣٧٨؛ اصطلاحات الصوفية للكاشاني - قدس سره - ص ١٧٣، مادة «التجلي»؛ شرح فصوص الحكم له ص ١٤، ونُسب إليهم في شرح الاسماء ص ٤٠١؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ١٢٠.

[٤] البقرة (٢): ١٤٨.

إرادته مضمحلّة في جنب إرادة الفوق كفعل العبد بإرادة تابعة لإرادة مولاه، وهذه الأقسام مشتركة في أنّ هذا الفعل لا يصدر عن الفاعل باختياره سواء كان له اختيار أم لا .

والرابع : فاعل بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبقاً بإرادته المسبوقه بعلمه، ويكون نسبة أصل قدرته من دون انضمام الدواعي أو الصوارف إلى فعله وتركه واحدة لأن الإرادة والقصد في هذا القسم زائدة .

والخامس : فاعل بالعناية أي الإرادة التي هي عين الذات وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه من غير حاجة إلى قصد زائد على العلم .

والسادس : فاعل بالرضا وهو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سبباً لوجود الأشياء، ويكون وجود الأشياء عنه عين معلوميتها له ؛ وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كونها تُفعل بالاختيار أو بالتجلی [ ۱ ] وهو أن يعيُض

[ ۱ ] در اسفار اقسام فاعل را شش قسم<sup>۱</sup> و در این کتاب - مشاعر - هفت قسم نموده است و فاعل بالتجلی را که صوفیه و محققان از عرفا قائلند ذکر نکرده است . به حسب ظاهر بین این دو ، اختلاف موجود است .

حکیم محقق و عارف کامل ، مرحوم آخوند ملا عبداللّه زنوزی تبریزی در کتاب لمعات الهیه<sup>۲</sup> پس از بیان اقسام فاعل گفته است : « این که مذکور شد مطابق امور عامه اسفار است و در کتاب المشاعر فاعل را هفت قسم شمرده است و قسم هفتم را فاعل بالتجلی نامیده است و بیان نکرده است که مراد از فاعل بالتجلی چه چیز است ، چنان که سایر اقسام را نیز

۱ . ر . ک : الأسفار ، ج ۲ ، صص ۲۲۰ - ۲۲۵ .

۲ . ر . ک : ص ۲۷۴ ، مرحوم آقا علی مدرس - قدس سره . این توجیه را از والد علامه خویش که سمت استادی هم بر او دارد و از اکابر فن حکمت و معرفت است ، نقل کرده است و خودش با بیاناتی مفصل تر و کاملتر کلام صدر الحکماء ؛ را توجیه نموده است . ما برای آن که از طور این تعلیق خارج نشویم از ذکر آن خود داری نمودیم : ر . ک : همان ، صص ۴۷۰ - ۴۷۵ .

منه مثاله في الاشياء بحسب قوايلها .

وقوله : «وماسوى الثلاثة الأوّل إرادية» وهذا بحسب طور الحكماء وإلا فهو يقول غير مرة : إنّ الوجود أصل الخيرات ومامن موجود إلا وفيه علم

بیان نکرده است . و بیان نموده که فاعل بالعناية دو قسم است : یکی آن است که علم به نظام اتم ، عین ذات فاعل باشد . دوم آن است که از لوازم ذات فاعل و زاید بر ذات باشد . و مراد آن محقق از فاعل بالتجلی در کتاب مشاعر ، قسم اول از فاعل بالعناية است ، پس مخالفت در کتاب آن محقق ثابت نیست .<sup>۱</sup>

صدر المتألهین قول به صور مرتسم را در علم باری تمام ندانسته است ، بلکه این قول را قولی سخیف و اعتقاد به آن را معتقد باطل و نسبت به مبدأ وجود تجاسر می داند و قائل است به این که حق تعالی در مقام ذات ، علم به اشیا دارد و علم اجمالی را که شیخ اشراق از برای صدور اشیا از حق کافی می داند درست نمی داند ، چون وجود این علم با عدم آن چندان فرقی ندارد و به ظاهر کلامی باطل و معتقدی نادرست است ، حق تعالی به حسب نفس ذات چون صرف وجود است و از طرفی علم ، عین ذات اوست ؛ پس صرف علم است ، علم صرف ، علمی را گویند که به همه حقایق تعلق گیرد و در آن جهل منصور نگردد .

پس حق تعالی بر طبق علم تفصیلی خویش که عین ذات اوست و مشائین آن را زاید بر ذات می دانند ، وجودات خارجی را ایجاد نموده است . و صوفیه که حق را فاعل بالتجلی می دانند ، معتقدند که حقیقت حق در مقام احدیت به همه حقایق علم دارد و بر طبق علم خویش و شهود اعیان در مقام واحدیت ، در اعیان ثابت تجلی نموده است . صوفیه به صور مرتسم در ذات قائل نیستند و همه حقایق ملک و ملکوت را در ذات حق دانسته مستهلک و از شهود ذات و تجلی ذات برای ذات و تجلی حق در مقام واحدیت ، حقایق خارجی موجود شده اند و مبدأ ظهور حقایق ، عشق ذات به ذات و ظهور ذات از برای ذات است .

«در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد»

وإرادة وسائرهما بحسب الحال، لكن لا يطلق العلم على كل وجود بل على وجود مجرد، فلا يرد عليه ما قال الشيخ : «[لا يوجد] [۱] فاعل يُنسب إليه الفعل حقيقة إلا بإرادة وشعور، إلا أنه في كل شيء بحسبه» [۲].

وقوله : «والثالث يحتمل الوجهين» ليس على سبيل التشكيك بل على الاشتمال، فإنَّ المسخَّر إذا لوحظ أنَّ الفعل فعله كان بإرادة، لاضمحلالها في إرادة المسخَّر، وإذا لوحظ أنَّ الفعل بإرادة القوة، كان إرادياً والشيخ حمله على التشكيك وقال ليس كذلك» [۳].

وقوله : «وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطبعية». قيل : وأما الطبعية فإنَّهم عبده من حيث صفاته، لأنَّ الأوصاف الإلهية التي هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة أصل بناء الوجود، والحرارة، والبرودة والرطوبة واليوسة مظاهرها في عالم الأكوان، فالرطوبة مظهر الحياة والبرودة

يس فاعل بالتجلى به فاعل بالعناية كه صدر المتألهين آن را اختيار نموده است برمی گردد. ممكن است كه گفته شود: چون به نظر تحقيق و ذوق عرفانی و نابر تشكيك خاصی، معلول امری مباین با وجود علت نیست و اصل وجود، واحد شخصی اطلاقى انبساطی است و صوفیه جاعلیت و فاعلیت مختار حکما را قائل نیستند و موجودات را تجلی و ظهور و جلوه حق دانند.

«نظری کرد ببیند به جهان قامت خویش

خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد»

صدر المتألهين این قسم از فاعل را در اسفار ذکر ننموده و در این جا ذکر کرده است، هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام صدر الحكماء - عظم الله قدره - والله اعلم بحقيقة الحال. [۱] في المصدر بدل ما بين المعقوفين هكذا: «ثم قال: وما سوى الثلاثة ...، بل لو بيّنا على حاق حقيقة الامر لم يوجد».

[۲] شرح المشاعر الصدرية، ص ۲۱۷.

[۳] نفس المصدر.

مظهر العلم، والحرارة مظهر الإرادة، واليبوسة مظهر القدرة، وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه.

ويمكن أن يكون الأوائل في نظرهم هذه الأربعة - أي الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة - بنحو المظهرية، فكان عبادتهم على هذا عبادة الحق وأما المتأخرون فجعلوا هذه الأربعة أصلاً - خذلهم الله - فكانوا خارجين عن الإسلام. وأما الدهرية، فلإنهم عبدوه من حيث الهوية قال الله: ﴿إِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ﴾ [١] فهذا تأويل ليس للدهرية في هذا الزمان علم بهذا؛ ولا فرق بينهم وبين الطباعية في الخذلان وعبادة الشيطان؛ لأن الدهرية كانوا من الملاحدة ويقولون: إن الصانع هو الدهر ﴿وَمَا يَهْدِيكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [٢] والطباعية يقولون: كل ما في الكون فهو متكوّن بلا تأثير من خالق كبير، بل يحصل من الطباع كيفما اتفق.

وجمهور الكلاميين [٣] ذهبوا إلى أن فاعلية الحق للأشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته بالرضا. وصاحب الإشراق إلى أنه فاعل بالمعنى الأخير. ومن هذا البيان يُعلم ما هو الصحيح وما هو فاسد، فتدبر. ﴿وَلِكُلِّ وُجْهٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا﴾ [٤] إذا كان الضمير راجعاً إلى الكلّ يحتمل أن يكون المراد أن لكلّ من العقلاء طريقة في فاعلية الصانع هي متوجهة إلى هذه

[١] بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ٩، وقال المجلسي - قدس سره - في بيانه: «أي فاعل الانفعال التي تنسبونها إلى الدهر وتنسبونها بسببها هو الله تعالى».

[٢] الجاثية (٢٥): ٢٤.

[٣] متكلمان، حق تعالى را فاعل بالقصد مي دانند وفاعل بالقصد ظاهراً غير از فاعل بالعناية است. حكماي مشائين حق را فاعل بالعناية مي دانند، ظاهراً مصنف علامه اشتباه نموده است.

[٤] البقرة (٢): ١٤٨.

الطرق . «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» [۱] ، فالمراد منها هو الثلاثة الاخيرة وفيها هو العناية .

وإذا كان المرجع هو الله كان إشارة إلى التاويل والتصحیح «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» أي ماهو الالیق والاظهر والاسبق ، لأن الكل راجع إلى الله لكن المرجع كان متفاوتاً للراجعين ، فوجب طلب خير المرجع الذي هو اهل یقین .

«المشعر الثاني: في فعله تعالى أمر وخلق، وأمره مع الله، وخلقه حادث زماني . وفي الحديث أنه قال رسول الله ﷺ : «أول ما خلق الله العقل» [۲] وفي رواية «القلم» [۳] وفي رواية «نوري» [۴] والمعنى في الكل واحد [۵] . وفي كتاب

[۱] البقرة (۲): ۱۴۸ .

[۲] عوالي اللآلي، ج ۴، ص ۹۹، ح ۱۴۱؛ المحجة البيضاء، ج ۵، ص ۷ .

[۳] حلیة الأولیاء، ج ۵، ص ۲۴۸، وج ۸، ص ۱۸۱ .

[۴] عوالي اللآلي، ج ۴، ص ۹۹، ح ۱۴۰؛ بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۱۷۰، ح ۱۱۷، نقلاً عن رياض الجنان لفضل الله الفارسي .

[۵] بر طبق براهین کثیر، بین حق اول و موجودات این عالم، وسایط فیض موجود است . حکمای مشاء وسایط بین موجودات این عالم و عالم ربوبی راعقول طولی می دانند .<sup>۱</sup> حکمای اشراق علاوه بر عقول طولی عقول عرضی نیز قائلند و بین عقول عرضی و موجودات این نشاء اشباح مجرد و موجودات مثالی برزخی نیز قائلند .<sup>۲</sup>

۱ . الإلهیات من کتاب الشفاء، صص ۲۲۳ - ۲۲۲ ، الفصل الرابع والخامس من المقالة التاسعة؛ النجاة، صص ۲۷۳ - ۲۷۸؛ العبد والمعاد للشيخ الرئيس - قدس سره - صص ۷۵ - ۸۲؛ شرح الإشارات، ج ۳، ص ۲۴۳ به بعد؛ بیان الحق بضممان الصدق، صص ۳۳۹ - ۳۵۳ ، الفصل العاشر والحادي عشر والثاني عشر .

۲ . المطارحات ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، صص ۴۴۹ - ۴۶۴؛ حکمة الإشراق ضمن همان، ج ۲، صص ۱۲۵ - ۱۵۰ و ۱۷۷ - ۱۷۹ . قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، صص ۳۱۴ - ۳۵۶ و ۴۰۱ - ۴۰۴، شهرزوری، همان، صص ۳۲۵ - ۳۷۴ و ۴۲۷ - ۴۳۲ .

محققان از عرفانیز قائل به عالم<sup>۱</sup> مثالند، ولی این معنا را عرفا و حکمای اشراق کاملاً تشریح نکرده و با اصول و براهین، موازنه نداده‌اند.

صدر الحکماء (ملاصدرا) به طور مبسوط و مشروح این معنا را تقریر و تحقیق کرده است و علاوه بر اثبات عقول طولی و عرضی در قوس صعود و نزول اجسام و اشباح مجرد نیز اثبات نموده است. و اقوال حکمای مشاء را در نفی عالم اشباح و مثال رد نموده است. ما به طور اختصار این بحث را در کتاب شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا<sup>۲</sup> تقریر نموده و توضیح داده ایم.

حکمای مشاء طریقه حصول کثرت در عالم خلق را بعد از اثبات آن که عالم وجود، به وجود واجب متزه از جهات عدمی و حدود امکانی محتاج می‌باشد، به این نحو تقریر کرده‌اند: اول موجودی که از حق تعالی صادر شده است، بر طبق براهین باید واحد به وحدت اطلاقی باشد، ولی چون معلولیت، ملازم با انحطاط وجود از مقام ربوبی است. این موجود واحد - که در لسان اشراق به نور اول و در لسان حکمای مشاء به عقل اول و در لسان شرع به عقل و نور نبی و قلم و دره بیضا و غیر اینها از القاب شامخ تعبیر شده است و عرفا از آن به روح و از عقول به ارواح تعبیر نموده‌اند - مشتمل است بر کثرت اعتباری از قبیل وجوب غیری و امکان ذاتی و وجود و ماهیت و تعقل ذات خود و تعقل مبدأ خود. این وجود به ملاحظه اشرف جهات و اکمل حیثیات خود مثل وجوب آن به مبدأ اول - جل جلاله - و تعقل مبدأ خود، واسطه از برای عقل دیگری می‌باشد.

و به اعتبار تعقل ذات خود و امکان ذاتی خود، واسطه صدور نفس مندر فلک است. و به اعتبار ماهیت و امکان ذاتی خود، منشأ صدور جسم فلکی است «فالجهة العالیة للصادر

۱. ابن عربی - قدس سره - فصوص الحکم، صص ۸۲ - ۹۰ - ۹۹ - ۱۱۰۶ مصباح الأنس، چاپ جدید، صص ۴۱۳ به بعد؛ فیضری - قدس سره - شرح فصوص الحکم، صص ۹۷ - ۱۱۰۲ تمهید القواعد، صص ۱۲۳ - ۱۶۶.

۲. ر. ک: شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، صص ۹۱ - ۱۲۸، والأصفار الأریفة، مباحث عاقل و معقول و مباحث نفس، ج ۳، ص ۲۷۸ به بعد، و ج ۸.

العالي، والمتوسطة للمتوسط، والدانية للداني وهكذا، از هر عقلی عقل و نفس و فلک صادر می‌گردد تا آن که عدد عقول برده و عدد افلاک بر نه فلک برسد و از عقل عاشر چون از فیض وجود دور افتاده است، عقل و فلکی صادر نمی‌گردد و کد خدائیت عالم عناصر و ماده به این عقل مجرد (عاشر) مفوض شده است. و به توسط این عقل مجرد - که در لسان شرع از آن به جبرئیل و در زبان حکمای فرس به روان بخش و حکمای مشاء به عقل دهم و عقل فعال تعبیر شده است<sup>۱</sup> - فیض وجودی به اشیاء می‌رسد.

این مشرب چون از جهاتی مخلوش است، شیخ الاشراق (مؤسس مسلک اشراق) اصل دیگری را تأسیس نموده است و نور اول صادر از نور الانوار را - که از آن به نور قاهر تعبیر نموده است، - مبدأ نور قاهری قرار داده است و همین طور هر عقل و نور قاهری را مبدأ نور قاهر دیگر دانسته تا آن که عدد انوار آن قدر تنزل نماید تا برسد به نوری که مبدأ نور قاهری نگردد، بلکه علت و مبدأ نور نفسی و به لسان شیخ الاشراق نور اسفهد «سپهد» گردد.<sup>۲</sup>

مشاء در عقل عاشر، جهات متکثر زیادی که وافی از برای صدور انواع مختلف متباین باشد را قائل بوده‌اند<sup>۳</sup>، ولی نزد شیخ اشراق لازم نیست که یک عقل دارای جهات اعتباریه متکثر باشد. شیخ اشراق برای انوار طولی عدد معین قائل نمی‌باشد، حق هم با اوست. علاوه بر این عقول طولی را هم مبدأ صدور افلاک نمی‌داند تا آن که ایراد شود که ممکن نیست عقل مجرد با نفس و جسم مظیم فلکی در یک رتبه از علت صادر شوند؛ بلکه مبدأ صدور مثل معلق و مجرد و افلاک و عناصر و نفوس متعلق به افلاک و عناصر را عقول عرضی می‌داند که از آنها به قواهر اَدَتین و از عقول طولی به قواهر اَعْلَوْن تعبیر نموده است. البته عقول عرضی (عقول متکافئ) و مثل مجرد را صادر از جهات و نسب وجودی اشراقی «از قبیل غنا و فقر و

۱. الأسفار، ج ۹، صص ۱۴۲ - ۱۴۳.

۲. المطارحات ضمن مجموعة مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، صص ۲۶۴ - ۲۶۶؛ حکمة الإشراق ضمن همان، ج ۲، صص ۱۳۵ - ۱۳۶.

۳. ر. ک: الإلهیات من کتاب للشفاء، صص ۲۳۷ - ۲۳۹، الفصل الخامس من المقالة التاسعة؛ شرح الإشارات، ج ۱۳ ص ۲۴۳ - ۲۴۸؛ گوهر مراد، صص ۲۹۰ - ۲۹۷؛ بیان الحق بضمائم الصدق، صص ۳۴۷ - ۳۵۳.

البصائر [۱] لبعض اصحابنا الإمامية - رضي الله عنهم - قال: حدثنا يعقوب بن يزيد، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم قد سمعت عن ابي عبد الله عليه السلام يقول: «يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي». قال: «خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل، لم يكن مع احد من مضي غير محمد عليه السلام وهو مع الائمة يسددهم» انتهى. واعلم ان الموجودات الممكنة باعتبار تام وناقص تنقسم إلى قسمين: قسم منهما ما ليس له كمال منتظر، بل كل ما يمكن له بالإمكان العام حاصل له. وهذا ينقسم إلى التام وفوق التمام، والثاني هو مايكون - مع كونه تاماً وكل ما يمكن له حاصلًا وموجوداً فيه من غير أن يستمد من غيره - بحيث أن يحصل كل كمال في أي شيء منه كأنه قد فضل منه وفاض على غيره. والاول مايكون - بحسب إمكانه الذاتي في بدو وجوده - كل ماله بالإمكان حاصلًا فيه من علته، ولذا قيل: كان تاماً، لأن الناقص ماكان له كمال غير حاصل؛ لأن النقصان عندهم عدم كمال عما من شأنه ان يكون له، لا فقد الكمال مطلقاً. والقسم الآخر هو مايحتاج في وصوله إلى كماله اللاتق في حقه إلى أن يملئه غيره.

قهر و عشق و شهود و حب موجود در عقول طولی و قواهر مجرد می داند. حکما در این که صادر اول باید عقل مجرد باشد اتفاق دارند، ولی در نحوه صدور کثرت از عقل اول اختلاف کرده اند. عرفا اول صادر از حق را وجود منبسط می دانند، ولی اول تعینی که عارض بر وجود منبسط می شود. عقل و روح اول<sup>۱</sup> است. برای بحث کامل این مباحث مراجعه شود به کتب شیخ الرئيس و شیخ الاشراق و عرفا.

[۱] بصائر الدرجات، ص ۲۶۱؛ البحار، ج ۲۵، ص ۶۸.

۱. ر. ک: الفتوحات المکیة، ج ۱، صص ۱۶۷ - ۱۷۱، الباب السادس؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، صص ۱۶ - ۱۷ و ۱۱۷ - ۱۱۹؛ مصباح الأنس، صص ۷۰ و ۱۳۳ و ۱۵۰.

و هو إن لم يحتج في وصوله إلى كماله الممكن له اللائق في حقه إلى أمر خارج عن ذاته وعن علله الذاتية، فيسمى مستكفياً؛ حيث لا يحتاج إلى الأسباب العرضية والأمور المباشرة كالنفوس الفلكية المستكفية في خروجها إلى الفعل عمّا بالقوة في حركاتها الشوقية بمباديها الذاتية العقلية وكنفوس الأنبياء سيما خاتمهم ﷺ؛ حيث لم يحتج في تكميل نفسه القدسية إلى معلّم خارج بشري، بل يكاد زيت نفسه الناطقة يضيء بنور ربّه ولو لم تفسد نار التعليم البشري؛ لغاية لطفه وذكائه.

وإن كان محتاجاً إلى الأسباب الخارجية، فهو غير مستكفٍ، فمثال فوق التمام المبدأ الأعلى ومثال التام العقول الفعّالة وهي من عالم الامر. قوله: «وامره مع الله» أي ليس وجوده بعد أن لم يكن كالخلق، لأنّه معه في الرتبة. «وخلقه حادث» [۱] بعد أن لم يكن سواء كان مستكفياً أم لا، فالعوالم ثلاثة:

عالم العقل وهو عالم الامر، فأوّل العوالم فأوّل باب انفتح من الحقّ ماهو في غاية العظمة والجلال والإشراق لا يمكن في الممكنات أشرف منه وأعظم، بل لا إمكان له في نفس الامر؛ لأنّه احتجبت ظلّمة إمكانه تحت سطوع النور، واختفى ظلّ ماهيته تحت ضياء الكبرياء وهو أوّل الصوادر وثاني المصادر.

[۱] مراد از خلق، موجودات عالم ماده است که به واسطه غلبه حکم کثرت و انغمار در ماده به آن ها خلق اطلاق شده است.

صدر المتألهين موجودات عالم عقول را از لوازم وجود حق می دانند و به واسطه غلبه حکم وحدت در آنها به آنها ما سوی الله اطلاق نمی نمایند لذا در موارد زیادی از کتب خود تصریح کرده است که عالم، عبارت است از موجودات حادث متغیر در ماده و این که انبیا و اولیا عالم را حادث زمانی می دانند، مرادشان از عالم، عالم ماده است که مسبوق به عدم صریح است و بقا و ثباتی برای آن تصویر نمی شود. تفصیل این کلام در مباحث بعدی خواهد آمد.

وعالم النفس وهو ثاني العوالم وهو عالم المدبّرات النفسانية، فأول باب الفتح من بحر الجبروت إلى هذا العالم هو الذي يسمّى النفس الكلّ والروح الامين واللوح المحفوظ والكتاب المبين وهو الماء الذي كان عليه عرش الرحمن وهو الماء المذكور في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [١] إذ هي عين ماء الحياة، الفوّارة الجارية في عالم الأجسام، السارية إلى سواقي الاجرام، ومن مواهب كمالاتها فيض الإلهام كما أنّ فيض الوحي من عطايا العقل الكلّ.

وعالم الجسم وهو عالم الخلق، فأول باب انفتح من بحر النور الاعظم هو الفلك الاقصى والجرم الاعلى، ويسمّى محدّداً؛ إذ به يتعيّن الحدود والجهات المكانية وبحركته تُحدّد الجهات الزمانية ومن خاصّته أن لا مكان له، بل هو كون المكان، وليس في زمان، بل هو الفاعل للزمان، فأول ما خلق الله [٢] جوهر روحاني. والمراد من الخلق هنا الخلق اللغوي وهو الأعمّ من الخلق المقابل للامر

[١] الأنبياء (٢١): ٣٠.

[٢] شيخ اعظم محمد بن يعقوب كليني - عظم الله تعالى قدره - در كتاب كافي گوید: «حدثني عدة من اصحابنا منهم محمد بن يحيى العطار<sup>١</sup>، عن احمد بن محمد<sup>٢</sup> عن الحسين بن محمود السراة، عن العلام بن رزين، عن محمد بن مسلم<sup>٣</sup> عن ابي جعفر عليه السلام قال: لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: اقبل فاقبل، ثم قال له: ادبر فادبر، ثم قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو احبّ إليّ منك، ولا اكملتك إلا فيمن احبّ، اما اني اياك امر، وياك انهي، وياك اعاقب، وياك ائيب<sup>٤</sup>»

١. ابو جعفر القمي في الخلاصة وغيرها شيخ اصحابنا في زمانه ثقة عين كثير الحديث.

٢. ابن عيسى بن عبدالله بن سعد بن مالك الاحوص (بالحاء المهملة) يكتب ابا جعفر القمي شيخ قم<sup>٥</sup> ووجهها وفقهها ولقي ابا الحسن الرضا و ابا جعفر الثاني و ابا الحسن العسكري عليه السلام وكان ثقة وله كتب،

٣. ابن رباح ابو جعفر وجه اصحابنا بالكوفة فقيه ورع صاحب ابا جعفر و ابا عبدالله عليه السلام وكان من اوثق الناس.

٤. الكافي، ج ١، ص ١٠، ح ١.

وهو نور محض قائم بنفسه درآك لذاته وخالقه تعالى وهو عقل محض وقد اتفق على صحته جميع الحكماء الإلهيين والأنبياء ﷺ قال سيدنا ونبينا ﷺ:

این که در روایات دیگر وارد شده است: «اوک ما خلق الله العقل» یا «اوک ما خلق الله نوري» و یا «اوک ما خلق الله روحي»<sup>۱</sup> و یا «اوک ما خلق الله القلم» و یا «اوک ما خلق الله ملك كروبي»<sup>۲</sup> همه این روایات صادر از مصدر عصمت و طهارت، اوصاف و نموت از برای یک شیء است «وكل إلى ذاك الجمال بشير».

حکما عقل را به موجودی اطلاق نموده اند که به حسب ذات و فعل، هر دو مجرد باشد؛ چون جواهر عالم بر چند قسم اند.

یک قسم موجودی است که به حسب اصل ذات و حقیقت و کمال وجودی، محتاج به ماده است و ذاتاً و وجوداً انغمار در ماده دارد، این، عبارت است از موجودات جسمانی نظیر معادن، نباتات و بالجمله هر موجودی که دارای روح مجرد نمی باشد.

برخی از موجودات به حسب ذات، مجرد دارند، ولی به حسب فعل و استکمالات، احتیاج به ماده دارند، مثل نفوس ناطقه انسانی و نفوس متعلق به ابدان سایر انواع حیوانات که دارای خیال بالفعلند.

قسم دیگر از موجودات ذاتاً و فعلاً مجرد دارند و به حسب فطرت، تام الیهار خلق شده اند بدو، و حشر آنها یکی است مثل عقول طولی و عرضی و موجودات برزخی.

این قسم از موجودات بدون تراخی و مهلت، از علت خود صادر گردیده و دارای امکان استعدادی نیستند، لذا ازلی الوجودند. دلیل بر وجود عقل مجرد آن است که علت اولی و حق اول تام الوجود و عالم و قادر و جواد علی الاطلاق و همه کمالات وجودی را به نحو اعلی دارا و در آن وجود مقدس بخل راه ندارد.

چون جواد علی الاطلاق است و امساك او از فیض محال است و عقل مجرد هم احتیاج به زمان و ماده و مکان و سایر چیزهایی که مادیات در وجود به آن ها احتیاج دارند، ندارد و صرف امکان ذاتی از برای آن که از علت خود صادر گردد کافی است و باید موجودات به

۱. علم الیقین، ج ۱، ص ۲۲۲.

۲. لم نتمر عليه في الجوامع الروائیة.

«اول ما خلق الله العقل، ثم قال له: اقبل فاقبل ثم قال له: ادبر فادبر ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعز منك، بك أعطي، وبك آخذ، وبك أثيب، وبك أعاقب» [۱].

وقوله: «اول ما خلق الله العقل» و هو ملك يسمّى في اصطلاح الصوفية بالحقّ المخلوق به والحقيقة المحمدية [۲]، لاشتماله على كلّ المحامد التي يُحمد بها الحقّ تعالى نظر الله تعالى إلى هذا الملك بما نظر به إلى نفسه فخلقه من نوره وخلق العالم منه ولهذا قال ﷺ: «اول ما خلق الله العقل». وقال ﷺ: «اول ما خلق الله القلم» [۳] وقال ﷺ: «اول ما خلق الله

بهترین نظام و کامل ترین ترتیب از حق صادر گردند «علی نحو الاشراف فالاشرف»، اشرف موجودات و اکمل کائنات عقل اول است. لذا حق تعالی گفته است. «ما خلقت خلقاً هو احبّ الی منک».

[۱] جامع الأسرار، ص ۵۴۸.

[۲] حقیقت عقل اول همان روح اعظم است که به واسطه تَرَوُّحَن و تجردش از ماده و بودن او اصل حیات عقول و نفوس، به آن روح اطلاق نموده اند. صوفیه آن را حقیقت محمدیه نامیده اند. صوفیه اصطلاحاً حق مخلوق به را به وجود منبسط اطلاق کرده اند و اول صادر از حق را وجود منبسط می دانند، ولی چون صدر المتألهین بین این دو قول جمع کرده است و وجود منبسط را تفصیل عقل اول می داند، لذا شارح به آن، حق مخلوق به اطلاق را کرده است.

[۳] تخریج این دو روایت در ص ۳۰۷ گذشت.

اطلاق قلم به عقل به اعتبار وساطت اوست نسبت به تسطیر و ترقیم کلمات آیات آفاق و انفس. این که عقل، مورد خطاب اقبال و ادبار واقع شده است، باید معلوم باشد که این امر امر تکوینی است و اقبال و ادبار عقل، حال روح حقیقت محمدیه ﷺ است به اعتبار نزول از عالم ربوبی و ظهور در عوالم دنیوی و اخروی و تجلی او در اعیان ثابتة انبیا و مرسلین و اولیاء و سلاک:

«بود نور نبی خورشید اعظم      که از موسی پدید و گه ز آدم»

روح نبیک [۱]، یا جابر حین سال « فصار القلم الاعلی والعقل الأوّل والروح الحمدی عبارة عن جوهر فرد؛ لما فی الحديث : «أوّل ما خلق الله جوهره فنظر إليها بعین الهیة فذابت اجزاؤها فصارت ماء» [۲] وهی : بنسبتها إلى الحق من حیث إنه نقاش العلوم الفلکیة والعنصریة على الواح الارواح، تسمی القلم، وبنسبتها إلى مطلق الخلق تسمی العقل الأوّل من حیث إنه درآک الاشیاء وسابق علیها، لأنه أوّل تفصیل الإجمالي الإلهی و هو أقرب الحقائق الخلقیة إلى الحقائق الإلهیة و هو محلّ لتشکل العالم الإلهی فی الوجود؛ لأنه القلم الاعلی، ثم ینتزل منه العلم إلى الالواح المحفوظة، فهو إجمال اللوح المحفوظ واللوح تفصیل و هو محلّ تعینه وتنزله.

ثم فی العقل الأوّل من الاسرار الإلهیة ما لا یسعه اللوح کما أنّ فی العلم الإلهی ما لا یكون العقل الأوّل محلاً له، فالعلم الإلهی هو أمّ الكتاب، والعقل الأوّل هو الإمام المبین، واللوح هو الكتاب المبین، فاللوح مأموم بالقلم

حقیقت محمدیه ﷺ به حسب باطن یا جمیع انبیاء معیت داشته است. برای همین، گفته شده است «نحن الآخرون السابقون»<sup>۱</sup> الآخرون بالخروج والظهور كالثمرة، والاولون بالخلق والوجود كالبذر، فهو «ص» بذر شجرة العالم.<sup>۲</sup>

[۱] بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۲۴، ح ۴۳، و ج ۵۷، ص ۱۷۰، ح ۱۱۶.

[۲] نقل عن النبی ﷺ فی علم الیقین، ج ۱، ص ۳۳۰، وورد ما یقرب من هذا عن أمير المؤمنين ﷺ فی بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۳۰، ح ۶۸، و ج ۵۷، ص ۲۰۱، ح ۱۲۵.

۱. علم الیقین، ج ۱، ص ۶۲۶.

۲. مراد از ادبای در «ادب» ادبای نسبت به دنیا و رجوع به حق در قوس صعود و فتای او در احادیث و محو کثرت امکانی و ماهوی است که «الحقیقة صحر المعلوم ومحو الموهوم»<sup>۱</sup>.

۱. جامع الأسرار، صص ۲۷ و ۱۸۰؛ مجالس المؤمنین، ج ۱، صص ۱۰-۱۱؛ مجموعه مصنفات عبدالرزاق کاشانی. نقلی مره، و رسالة شرح حديث حقیقت، صص ۶۳۹-۶۲۵.

وتابع له، والقلم هو العقل الأوّل حاكم عليه مفصلٌ للقضايا المجملّة في ذوات العلم الإلهي المعبر عنها بالنون.

والفرق بين العقل الأوّل والعقل الكلّ والعقل المعاش أنّ العقل الأوّل بعد علم إلهي ظهر في أوّل تنزلاته التعينية، والعقل الكلّ هو ميزان العدل للأمر التفصيلي وهو منزّه عن الحصر بقانون دون غيره، بل وزنه للأشياء على كلّ معيار وليس للمعاش إلا معيار واحد وهو الفكر، وليس له إلا كفة واحدة وهي العادة، وليس له إلا طرف واحد وهو المعلوم، وليس له إلا شوكة واحدة وهي الطبيعة، بخلاف العقل الكلّ فإنّ له كفتين: إحداهما الحكمة، والثانية القدرة وله طرفان: أحدهما الاقتضاء والثاني القوابل الإلهية الطبيعية، وله شوكتان: إحداهما الإرادة الإلهية، والثانية المقتضيات الخلقية، وله معاير شتى ومن جملة معايره أنّ لأمعاب، ولهذا كان العقل الكلّ هو القسطاس المستقيم، لأنّه لا يحيف ولا يظلم ولا يفوته شيء بخلاف العقل المعاش، فإنّه قد يحيف ويفوته أشياء كثيرة؛ لأنّه على كفة واحدة وطرف واحد فنسبة العقل الأوّل مثلاً نسبة الشمس، ونسبة العقل الكلّ نسبة الماء وقع فيه نور الشمس، ونسبة العقل المعاش نسبة شعاع ذلك الماء إذا بلغ على جدار، والناظر إلى الماء يأخذه هيئة الشمس على صيحة، ويعرف نوره على جليّه كما أنّ نور الشمس لا يكاد يظهر الفرق بينهما إلا أنّ الناظر إلى الشمس يرفع راسه إلى العلوّ والناظر إلى الماء ينكس راسه إلى السفّل، وكذلك الآخذ علمه من العقل الأوّل، فإنّه يرفع بنور قلبه إلى العلم الإلهي، والآخذ علمه من العقل الكلّ ينكس بنور قلبه إلى محلّ الكتاب بقوانين الحكمة، وينسبته إلى الإنسان الكامل يسمّى روح محمد - صلى الله عليه وآله وأقرب الناس إليه عليّ بن أبي طالب عليه السلام [١].

[١] ناظر إلى كلام ابن العربي - قدس سرّه - حيث قال: «وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من

ولما خلق الله هذا الملك مرآة لذاته لا يظهر الله بذاته إلا في هذا الملك وهو - من حيث إنه منقوش بنقش خاتم خالقه عز اسمه - لوح محفوظ عن التغير والتبدل، وحافظ يحفظ جميع ما فيه، ومن جهة أنه قائم الذات مدعى عن الحوامل والمحالّ جوهر مخلوق من ضوئه السور حتى سائر العقول، ومن ظلمته الإمكانى جميع النفوس، ومن ظلمته الحدوثى جميع الأجسام، فظهوره في جميع المخلوقات إنما هو بصفاته، فهو قطب العالم الدنياوى والأخروى، وقطب أهل الجنة والنار، وقوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [۱] أي ليس من عالم الخلق حتى يمكن تعريفه للظاهرين البدنيين الذين لا يتجاوز إدراكهم عن الحسّ والمحسوس، بل من عالم الأمر أي الإبداع الذي هو عالم الذوات المجردة عن الهيولى والجواهر المقدسة عن الشكل واللون والجهة، فلا يمكنهم إدراكه، وبينها لأهل المكاشفة من الأنبياء والأولياء بأنه أراهم الروح بأوصافها في المكاشفة وذلك سرّه عندهم وهم يكتُمونه، لقلة إدراك أفهام الخلق، ويمكن أن يكون هو للتعريف عني به أنه جوهر بسيط من عالم الأمر والبقاء لا من عالم الخلق والفناء ولهذا عبّر عنها بالكلمة في قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [۲] وأنه ليس للاستبهاهم كما ظنه جماعة من أن الله أبهم علم الروح على الخلق واستأثره لنفسه حتى قالوا - لفرط جهلهم بمنصب النبوة -: إن النبي ﷺ لم يكن علماً به، وجلّ منصب حبيب الله أن يكون جاهلاً بالروح مع أنه ﷺ عالم بالله وقد منّ الله عليه بقوله: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾.

تجلیه واقرب الناس إليه علي بن ابي طالب ﷺ إمام العالم و سرّ الانبياء اجمعين. راجع:

الفتوحات المكيّة، ج ۱، ص ۱۶۹، الباب ۶.

[۱] الإسراء (۱۷): ۸۵.

[۲] النساء (۴): ۱۷۱.

وَأَمَّا سكوته عن جواب السؤال عن الروح وتوقفه انتظاراً للوحي حين سألته اليهود، فقد كان لغموضه فيرى في معنى الجواب دقة لا يفهمها اليهود؛ لبلاغة طباعهم وقساوة قلوبهم وفساد عقائدهم، فإن المدرك لا يفهم شيئاً ليس من جنسه، فالحسن لا يدرك إلا المحسوسات، والخيال لا يدرك ما وراء المتخيلات، والوهم لا يدرك المعقولات، فمن لا عقل له لا يدرك المعقول الصرف وهذا عالم الإيجاد وإذا كان «من أمر ربي» تعريفاً له فكان ما قال ﷺ: «خلق أعظم من جبرئيل» تفصيلاً كما أجمل في التعريف في الجملة.

وَأَمَّا كونه أعظم لأنه بسيط الحقيقة بالنسبة إلى كل مادونه وله الجمعية والكلية بالقياس إليه، والنسبة بينهما كالنسبة بين الكل والجزء إن لم يكن جزء ولا بعض، والكل أعظم من الجزء، ولكونه أول ما خلق ليس بينه وبين خالقه خلق آخر، فهو أقرب إلى الحق من كل الموجودات والاقربية مناط الأعظمة وهو مع محمد ﷺ لأنه روحه، كما قال ﷺ: «روح نبيك يا جابر» [۱] وهو

[۱] مراد از خلق اول و روح اول، باطن حقیقت محمدیه ﷺ است و اول صادر از حق، موجودی است قائم به ذات که در کمالات وجودی، تام و فوق التمام و به حسب قوت وجودی کل الأشياء است که به اعتبار تجردش از ماده و قیام او به ذات خود و حضور ذات او برای او از آن به عقل تعبیر نموده اند، چون عقل موجودی را گویند که دارای تجرد تام باشد.

کما این که به اعتبار تجرد و تَرَوُّحَن آن از ماده «روحش» نامیده اند. و به اعتبار تطهیر او مراتب طول و عرض عالم وجود را «قلم» به او اطلاق شده است. و از جهت فتای او در حق و اندکاک جهت سوائیت و اثنیثیت او تحت سطوات جمال حق و بودن او عین کلمه «کن» تکوینی «امرش» نامیده اند. و از آن جهت که صورت عشق حق و حب و مشیت و اراده او می باشد، از آن به الدرّة البيضاء تعبیر نموده اند.

در روایات زیاد از این وجود عاری از ماده و خالی و مبرا از قوه و استعداد که به نفس کلمه

مع الائمة ﷺ لأنهم من نور واحد [۱] مع تفاوت بحسب الشدة كما يدل عليه يسددهم.

وقال محمد بن علي بن بابويه - قدس الله سره - في كتاب الاعتقادات: «اعتقادنا في النفوس أنها الأرواح التي يقوم بها حياة النفوس، وأنها الخلق الأول؛ لقوله ﷺ:

«كن» تكويني وجود پیدا نموده است و به وحدته جميع حقایق است، به نحو اعلا و اتم، به روح و نور پیغمبر تعبیر شده است. البته این معنا به اعتباری صحیح است و حقیقت خاتمیه ﷺ در مقام خلق و به اعتبار قوس نزولی عین عقل اول است و همچنین سایر ائمه ﷺ «اولنا محمد، اوسطنا محمد، آخرنا محمد، [و] كلنا محمد»<sup>۱</sup> ولی به اعتبار قوس صعودی و مقام جمع الجمعی، عقل اول حسنه ای از حسنات حقیقت محمدی است «العقل الأول حسنة من حسنات نبينا محمد ﷺ».

[۱] صدر الحكماء در المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية صص ۱۱۵ - ۱۱۶ گفته است «اعلم أن الحقيقة المحمدية ﷺ مظهر اسم الله الأعظم وقد تقرر في العلوم الإلهية أن الحق برهان على كل شيء... وأن الإنسان الكامل الذي لاكمل منه غاية المخلوقات... فإذا يجب أن يكون هو البرهان على سائر الأشياء كما... قال: «جئنا بك على هؤلاء شهيدا»<sup>۲</sup> نگارنده، در حاشیه بر مطلب مذکور نوشته است: «عند المحقق البصير أن اسم الله الأعظم وتجلياته وظهوراته ينشأ من الاحدية، والاحدية الذاتية بعينها مرتبة الإنسان الكامل الختمي المحمدي ﷺ وأوصيائه ﷺ؛ لأن الولاية الكلية المحمدية تكون باطن الإلهية، وأنه ﷺ مظهر للتجلي الذاتي وليس هذا المنصب لغيره من الأنبياء ﷺ، وأن سائر الأنبياء مظاهر للتجليات الاسمانية والصفائية ولذا قال ﷺ: «آدم ومن دونه تحت لوائي»<sup>۳</sup> وعندهم «نحن الآخرون السابقون»<sup>۴</sup>.

۱. بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۳۶۳، ح ۲۳، به نقل از المعنصر حسن بن سليمان، و ج ۳۶، ص ۴۰۰، ح ۳۹، به نقل از نغبت نعمانی، و ج ۲۶، ص ۳، ح ۱، ص ۱۶، ح ۲.

۲. النساء (۴): ۳۱.

۳. عوالي اللآله، ج ۴، ص ۱۲۱، ح ۱۹۸؛ علم البقین، ج ۱، ص ۶۲۶؛ سنن الترمذی، ج ۵، ص ۵۸۷.

۴. بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۱۱۸، ح ۴۴، و ج ۱۵، ص ۱۵، و ج ۲۴، ص ۴، و ج ۶۱، ص ۲۳۲؛ علم البقین، ج ۱، ص ۶۲۶.

«إِنَّ أَوَّلَ مَا أْبَدَعَ اللَّهُ تَعَالَى هِيَ النَّفُوسُ الْمُقَدَّسَةُ الْمُطَهَّرَةُ فَانْطَقَ بِتَوْحِيدِهِ، ثُمَّ خَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ سَائِرَ خَلْقِهِ» [١]. واعتقادنا فيها أنها خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء؛ لقوله ﷺ: «ما خلقتُم للفناء بل خلقتُم للبقاء، وأنما تستقلون من دارٍ إلى دارٍ» [٢] وإنَّ الأرواح في الدنيا غريبة وفي الأبدان مسجونة. واعتقادنا فيها أنها إذا فارقت الأبدان، فهي باقية،

واعلم أنَّه ﷺ بعدما وصل إلى مرتبة الواحدية ومظهرية الأسماء الإلهية والبرزخية الثانية وصار فانياً في ذاته تعالى وباقياً ببقائه وجوداً بخلع الوجود الإمكانى وليس الوجود الحَقَّاني بالتجلّي الإلهي الرحمانى، بقيت له ﷺ مرتبة أخرى من المظهرية وهو مقام «أو ادنى» والعرش الهوى والبرزخية الأولى، لأنَّ التوجّه الحَبِّي - الذي أشار إليه بقوله: «فاحببت أن أعرف»<sup>١</sup> الذي هو أصل النكاح الساري في الأشياء والحافظ للكثرات - صار سبباً لاجتماع الأسماء الذاتية والمفاتيح الغيبية الأوكية الأسمائية في الأحدية والأسماء الكلية الأصلية في الواحدية، ومن تحقق الاجتماع والامتزاج والتناكح بين الأسماء الذاتية في الأحدية والأسماء الكلية في الواحدية تولّد قلبٌ نقيٌّ نقيٌّ أحديٌّ أحمدِيٌّ جمعيٌّ جامع بين الكمالات الذاتية والأسمائية وهو صورة التميّن الأوّل ويعبر عن هذا المقام بجمع الجمع ولانهاية لحسنات صاحب هذا المقام وختم بوجوده جميع مدارج الولاية، إنَّ هذا المقام يختصّ به ﷺ وأوصيائه ﷺ ومنهم أيضاً يتولّد جميع المظاهر الكونية»<sup>٢</sup>.

بنابر آنچه ذکر شد حقیقت محمدیه ﷺ به اعتباری محیط به عقل اول و عقل اول حسنه ای از حسنات او بشمار می رود.

ر.ك: علم اليقين ج ٢، ص ٧٩٨-٧٩٩ و ج ١، ص ٦٣٤.

[١] نقل الصدوق - قدس سره - ما يقرب من هذا في عيون أخبار الرضا ﷺ، ج ١، ص ٢٠٤، الباب ٢٦، ح ٢٢؛ كمال الدين، ص ٢٥٤، باب نصّ الله عزّ وجلّ على القائم ﷺ، ح ٤؛ علم اليقين، ج ١، ص ٦٣٣.

[٢] بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢٤٩، ح ٨٧؛ علم اليقين ج ٢، ص ١٠١٧.

١. خرّجناه في ص ٢١٧.

٢. المظاهر الإلهية، ص ١١٥.

منها منعمة ومنها معذبة إلى أن يردها الله عز وجل إلى ابدانها . وقال عيسى بن مريم عليه السلام للحواريين : أقول لكم الحق أنه لا يصعد إلى السماء إلا ما ينزل منها . وقال - جل ثناؤه - : ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ [١] [٢] .

قوله : «اعتقادنا في النفوس» أي النفوس المقدسة أو الذوات المجردة الصرفة فالألف واللام للعهد أي في النفوس الكلية المقومة للعالم «أنها الأرواح» أي الذوات المجردة «التي تقوم بها حياة النفوس» المعلقة بالابدان «وأنها الخلق الأول» بدليل إمكان الاشرف ، و«لقول النبي صلى الله عليه وآله : «أول ما أبدع الله هي النفوس المقدسة المطهرة» فانطقها بتوحيده» : إنطاقاً حالياً أو قولياً ، ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه وهذا ظاهر فيما يقول : إن الوساطة لتصحيح صدور الكثير عن الواحد لأنها مؤثرة ، بل لا مؤثر في الوجود إلا الله ويجوز أن يقال على سبيل الاحتمال كما قال عليه السلام : «أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر» [٣] . المراد من النفوس المقدسة الأرواح التي بها حياة نفوس ماسواه وهي روح النبي صلى الله عليه وآله والولي والائمة عليهم السلام فإنها أول ما خلق الله وهي الأرواح التي خلقها الله قبل الاجساد بأربعة الف سنة ، والمآل واحد والتوفيق ظاهر بالتدبر .

وقال : «اعتقادنا فيها أنها خلقت للبقاء» أي في النفوس الجزئية المتعلقة بالابدان ؛ لما استدل بقوله صلى الله عليه وآله : «خلقتم للبقاء وإنما تنتقلون من دار إلى دار» ومن برزخ إلى برزخ حتى ينتقل ويصل إلى دار السكون ؛ لأن الموت رفع التعلق لاصيرورة الوجود عدماً وهو ظاهر «وأن الأرواح في الدنيا غريبة» لأنها ليست عالمها وهي نزلت بطريق الفيض من عالم العقل وصارت غريبة وسقطت لخطيئة ابينا آدم عليه السلام من عالمها الاصلي وهذه الخطيئة هي التي بها صار حقيقاً

[١] الأعراف (٧) : ١٧٦ .

[٢] رسالة الاعتقادات ، صص ٧٥ - ٧٦ .

[٣] خرجته في ص ٣١٣ .

لحمل الامانة فما احسن [١] هذه الخطيئة، فافهم؛»

فإذا فارقت عن هذه الابدان، فهي خلّيت مع عملها فجزيت على وفق عملها، «منها منعمة ومنها معذبة إلى أن يردّها الله - عزّ وجلّ - إلى أبدانها» وهو يوم البعث وبعده أمرها بمشيئة الله لا يسأل عما يفعل، فتدبر، وليس على الله حجة ولله الحجة البالغة.

وقال عيسى بن مريم عليه السلام إلى آخره وهو شاهد ودليل لأنّ الأرواح في الدنيا غريبة، لأنّ من كلامه يفهم أنّ عالم الأرواح ليس عالم الدنيا فهي غريبة فيها والخروج لازم، فالعاقل هو من يفهم بما خرج ولم يكن غافلاً.

«وقال أيضاً - قدّس سرّه - في كتاب التوحيد [٢] ناقلاً بسنده المتصل، عن أبي عبد الله عليه السلام «إنّ روح المؤمن لا شدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شمع الشمس بها» ونقل المفيد - رحمه الله - في كتاب المقالات [٣] من نوادر الحكمة لبعض علمائنا الإمامية أصحاب التوحيد - رضي الله عنهم - مستنداً إلى ليث بن أبي سليم، عن ابن عباس - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله لما أسري به إلى السماء

[١] لأنها صارت سبباً لعمارة العالم. از مصدر ولايت تقريراً بدين مضمون صادر شده است: «امر إبليس بالسجود وهو لا يريد، ونهى آدم عن أكل الشجرة وهو يريد، وجعل معصية آدم سبباً لعمارة العالم»<sup>١</sup>.

[٢] لم نجده في التوحيد، نعم أخرجه الشيخ الكليني - قدّس سرّه - في الكافي، ج ٢، ص ١٦٦، كتاب الإيمان والكفر، باب أخوة المؤمنين بعضهم لبعض، ح ٤.

[٣] الظاهر هو أوائل المقالات ولكن لم نعثر على المنقول فيها، نعم نُقل في تاويل الآيات الظاهرة، ج ٢، ص ٧٧٣، ذيل الآية ١٨ من سورة المطففين (٨٣) عن الصدوق - قدّس سرّه - في كتاب المراج. نقل في البحار، ج ٢٥، صص ٣-٤، ح ٥-٦.

السابعة، ثم أهبط إلى الأرض يقول لعلي بن ابي طالب عليه السلام: يا علي إن الله كان ولا شيء معه فخلقتني وخلقك روحين من نور جلاله وكنا أمام عرش رب العالمين نسبح الله ونحمده ونهلله وذلك قبل أن يخلق السماوات والأرض فلما أراد [۱] أن يخلق آدم عليه السلام خلقتني وإياك من طينة العليين، وعُجِنَتْ بذلك النور وعُمِسْنَا في جميع الأنهار وإنهار الجنة، ثم خلق آدم واستودع صلبه تلك الطينة والنور فلما خلقه واستخرج ذريته من ظهره، فاستنطقهم وقرَّرهم برؤيته فاول ما خلق الله وأقرَّ له بالعدل والتوحيد أنا وانت والنبِيُّونَ على قدر مراتبهم وقربهم من الله تعالى، في حديث طويل.

والمراد من روح الله هو الروح الكلية، والإضافة كانت تشريفاً كإضافة البيت، وهو النور الأصفر الذي اصفرَّت منه الصفرة، والنور الأبيض هو العقل الكلي والأخضر هو النفس الكلية والأحمر هو الطبيعة الكلية، فباستصلاح

[۱] شاید مراد از اراده، اراده عقلی و مراد از خلق، خلق مثالی باشد و مراد از «خلقتی وإياک» آن باشد که حضرت رسول و علی علیه السلام همان طوری که به حسب وجود عقلی صادر اولند، به حسب وجود مثالی نیز صادر اولند و به توحید حق اقرار نموده اند. مراد از طینت، اصل قابلی و مقصود از تعجین، خلط و امتزاج به وجود مثالی فائض از نور الانوار است. مراد از انهار قبول علوم ربانی و انواع معارف و حکم، و مقصود از غمس، استهلاك ذات آنهاست تحت سطوع نور معرفت و ظهور آنها به علم و معرفت. به همین جهت حضرت ختمی مرتبت، مدینه و شهر علم و معرفت و حضرت ولایت مدار علی علیه السلام، باب آن مدینه می باشند، لذا شجره طوبی در خانه علی علیه السلام و شاخه های آن در خانه های مؤمنین است. مقصود از نهرهای بهشت، اخلاق و ملکات حمیده ای است که مبدأ اتبعات حور العین و ولدان مخلدون و سایر مواعید نبوت می باشد. جمله «استودع صلب الخ» اشاره به این است که آدم علیه السلام مبدأ و علت اعدادی از برای ظهور ذریه خود است. استطاق و اقرار به ربوبیت، در عالم مثال نزولی بوده و وجود آدم علیه السلام، قوه وجود ذریه است، لذا از آن به ذرّ و از عالم مثال به عالم ذر تعبیر نموده اند.

الحكماء [۱] الأنوار الأربعة: الأبيض هو العقل [۲]، والأصفر هو الروح، والاخضر هو النفس الكلية، والاحمر هو الطبيعة الكلية. وعند أهل المكاشفة

[۱] شرح الأسماء، صص ۵۹ و ۲۷۹ - ۲۸۰ و ۳۰۶؛ شرح فصوص الحکم لابن التریکه - قدس سره - ج ۱، صص ۲۸۷ - ۲۸۸، حاشیة الحکیم النوری - قدس سره -، وفي الروایات ما یقرب من هذا. راجع علم الیقین، ج ۱، صص ۲۳۳ - ۲۴۱.

[۲] مقام ومرتبة أو أدنى را اهل معرفت و حکمت، عرش هویت محمدیه ختمی و عرش اعظم نامیده اند. این حقیقت در مقام خلق، عین وجود منبسط و حق مخلوق به و فیض مقدس و نفس رحمانی و مشیت ساریه و اراده فعلیه و امر تکوینی می باشد. از برای این عرش اعظم و نور ابهر، جهت یمین و جهت یسار است. هریک از این دو جهت دارای وجه اعلا و وجه اسفلند این چهار وجه، چهار رکن این عرشند:

اول: رکن ابيض است که از آن به عقل کلی و درة بیضا و آدم اول<sup>۱</sup> حقیقی و حقیقت محمدیه بیضا و دهر ایمن اعلا و قلم اعلا و روح الأرواح و حقیقة الحقائق تعبیر شده است.

دوم: رکن اصفر است که از آن به نفس کل و درة صفرا و حقیقت علوی ﷺ و شجرة طوبی و سدرة المنتهی و دهر ایمن اسفل و لوح محفوظ تعبیر کرده اند. وجه تسمیة آن به صفرا به واسطه آن است که بیاض صرف و نور خالص نیست، بلکه بیاضی است که مخلوق با سواد<sup>۲</sup> «مأ» شده است، به واسطه آن که تعلق به عالم امکانی گرفته است که «الفقر سواد الوجهین»، ولی جهت حقیقی «بیاض» بر جهت خلقی «سواد» غلبه دارد.<sup>۲</sup>

سوم: رکن اخضر است که از آن به درة الخضر و دهر ایمن و ایسر اعلا و لوح محو و

۱. علی ﷺ فرموده است: «انا آدم الأول»<sup>۱</sup> یا «انا اللوح، انا القلم الخ»<sup>۲</sup>.

۲. استعاره یا شراق شمس حقیقة الحقائق و روح الأرواح المسماة بالحقیقة المهدیة البیضاء کفامة لطیفة یشرق علیها الشمس.

۱. مشارق أنوار الیقین، ص ۱۷۰.

۲. نفس المصدر، ص ۱۵۹.

یطلق الروح على أربعة ملائكة [۱] في يمين العرش ويساره الأعلى والأسفل: النور الأبيض وهو الركن اليمين الأعلى، والأسفل منه هو النور الأصفر والثالث هو الركن الأيسر الأعلى من العرش وهو النور الأخضر، والرابع الركن الأيسر الأسفل من العرش وهو النور الأحمر وهذه الأربعة المذكورة هم الملائكة العالون الذين لم يسجدوا لآدم عليه السلام، لأنهم هم الأنوار التي سجدت الملائكة لآدم لكونها مشرقة على صلبه كما قال عتاباً لإبليس: «اسْكُرْتِ أَمْ كُنْتِ مِنَ الْعَالِينَ» [۲].

اثبات «يَمْنَحُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»<sup>۱</sup> وعرش رحمان<sup>۲</sup> تعبیر شده است «بملاحظة المراتب العقلية والنفسية التي للعرش الأعظم كما يسمّى بهذا الاعتبار العقل الكلّ بالعرش المجید والنفس الكلّ بالعرش الكريم».

چهارم: ركن احمر است که از آن به درة الحمراء و یا قوت احمر و دهر ایسر اسفل تعبیر شده است. وجه تسمیه آن به حمرا به جهت آن است که مظهر صورت خیال کل است و در آن لون صفراى رقیق موجود است که سواد آن ظاهرتر است و چون اتصال به درة خضرا دارد، در آن، اشراقی از عالم امر ثابت است، با این که از عالم مواد و حرکات و جزء متحرکات است و به مواد جسمانی تعلق دارد در تجدد و تغییر ثبات دارد، ثبات آن ناظر به وجه اعلا و عالم امر و مجردات است و تجدد آن متعلق به وجه سافل آن است و چون خداوند، بر هر موجود قاهر و نور او در ملکوت سماوات و ارض ساطع است، در این نشاء هم بیاض غلبه دارد «والسواد في تلك الطبيعة اظهر والياض ابطن».

[۱] مصباح الأنس، صص ۴۰۲ - ۴۰۳، الطبع الحديث.

[۲] ص (۲۸): ۷۵.

۱. الرعد (۱۳): ۳۹.

۲. وفيه أيضاً إشراق من عالم الامر الثابت لكنه اضعف من إشراقه على الدرة الصفراء حتى أن ثباته ليس إلا ثبات مشوب بالتجدد، لكنه لاتصاله بتلك الدرة الصفراوية كان الثبات فيه غالباً، والياض اظهر، والسواد ابطن، ر. ك: بتایع الحكم، صص ۱۰۷ - ۱۰۹.

قال ابن عباس: الروح كذا خلقه الله صورهم على صورة بني آدم وما نزل من السماء ملك إلا ومعه واحد من الروح [١].

قوله عليه السلام: «لا شد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» لأن كل ما في عالم المجرّدات كان الأشد، لأنه أصل ما في هذا العالم، ولأن الاتصال في الأرواح اتصال الفعل بفاعله وفي الشعاع اتصال المقبول بالقابل.

وقوله: «نقل الشيخ المفيد من كتاب نواذر الحكمة لبعض علمائنا» وهذا الكتاب مسمّى به «دبة شيب الدهان»؛ لأن شيباً يبيع الدهان المختلفة وكلها في دبة واحدة، لأن فيها شقوقاً مختلفة وهذا الكتاب لاشتماله على أنواع مختلفة من العلوم يلقّب بها كما يسمّى الشيخ بهاء الدين (ره) كتابه بـ «كشكول» لذلك.

ويقال أيضاً بالفارسية على أمثال هذا «آبان ملاقطب» وصاحب هذا الكتاب محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري وسمّاه نواذر الحكمة وجمع فيه فنوناً شتى.

أمّا قوله عليه السلام: «يا عليّ إنّ الله كان ولا شيء معه» [٢] فيدلّ على أنّ ما يقال عليه بأنّه شيء من الأشياء وفرد من الموجودات، لا يكون مع الله في مرتبة.

[١] الأسفار، ج ٨، ص ٣١٢.

[٢] روايات از طرق عامه و خاصه در خلقت ارواح ائمه عليهم السلام قبل از عالم ماده و اتحاد آن ارواح مقدسه با روح اعظم نبوی عليهم السلام زیاد است<sup>١</sup>. به نظر تحقيق و قواعد و قوانين عقلي عرفاني و شواهد نقلي، نبی ختمی و اوصیای طاهرين و اولیای محمدیين عليهم السلام افضل خلقتند.

پیغمبر فرموده است: «انا سید و کد آدم و لافخر لي»<sup>٢</sup> و عنه عليهم السلام «آدم و من دونه تحت لواي»<sup>٣</sup> بین حق - جلّت عظمته - و او واسطه ای نیست كما قال عليهم السلام «اول ما خلق الله نوري او روحي»<sup>٤</sup> و

١. ر. ک: قرّة العیون، حکیم محقق مولی محسن فیض کاشانی؛ (الحقایق و قرّة العیون) چاپ طهران، ۱۳۷۸ ق، ص ۲۱۰ و ۲۱۱ و ۲۱۲.

٢. عیون اخبار الرضا عليهم السلام، ج ۲، ص ۳۵، ح ۷۸؛ علم الیقین، ج ۱، ص ۶۲۵.

٣. علم الیقین، ج ۱، ص ۶۲۶؛ سنن الترمذی، ج ۵، ص ۵۸۷.

٤. علم الیقین، ج ۱، صص ۲۲۲ و ۲۲۸؛ حوالی الکافی، ج ۲، ص ۹۹، ح ۱۲۰.

وما قال الشيخ - قدس سره - : «وهذا ردّ على المصنّف بما يقول : إنّ بسطة

روي «لولاك لما خلقت الافلاك»<sup>۱</sup>.

در کتاب کافی از حضرت کاظم علیه السلام وارد شده است : «لن يبعث الله رسولا إلا بنبوّة محمد صلی الله علیه و آله ووصية عليّ»<sup>۲</sup>.

از صادق آل محمد علیهم السلام روایت شده است : «امان نبی جاء قطّ إلا بمعرفة حقنا وتفضيلنا على من سوانا» وعنه علیه السلام : «نحن شجرة النبوة وبيت الرحمة ومفاتيح الحكمة ومعدن العلم ومختلف الملائكة»<sup>۳</sup>.

ابن مغازلی شافعی در کتاب المناقب از سلمان (رضی) نقل کرده است : سمعت حبيبي المصطفى صلی الله علیه و آله يقول : «كنت أنا وعليّ نوراً بين يديّ الله عزّ وجلّ، مطيعاً يسبح الله ذلك النور ويقدّسه قبل ان يخلق آدم عليه السلام باربعة عشر الف عام، فلمّا خلق الله آدم، ركب ذلك النور في صلبه، فلم يزل في شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبدالمطلب فجزء أنا و جزء عليّ»<sup>۴</sup>.  
احمد بن حنبل در مسند و ابن ابی لیلی این روایت را در کتاب الفردوس نقل کرده اند.<sup>۵</sup>

در کتاب نهج التحقيق از جابر بن عبدالله انصاری نقل شده است : إنّ رسول الله يقول : «إنّ الله - عزّ وجلّ خلقني وخلق عليّاً وفاطمة والحسن والحسين من نور واحد» فعصر ذلك النور

۱ . علم اليقين، ج ۱، ص ۵۰۷ بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۲۸، وج ۵۴، ص ۱۹۹ نقلاً عن كتاب الانوار المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن البكري.

۲ . وعن عليّ عليه السلام : «كنت مع الانبياء سرّاً ومع محمد ص» جهرّاً. ر. ك. : فيض كاشاني، - قدس سره - . کلیات مكتوبة، ص ۱۶۷.

۳ . الكافي، ج ۱، ص ۲۲۱، ح ۱، و ص ۴۳۷، ح ۴ و ۶.

۴ . مناقب عليّ بن ابي طالب عليه السلام لابن المغازلي، ص ۸۸، ح ۱۳۰ - ۱۳۳ . و ر. ك. : الفردوس بمائتو الخطاب للبلدلي، ج ۳، ص ۲۸۳، ح ۴۸۵۱ . ولكن لم يثر عليه في مسند أحمد، ولكن نقل المجلسي - قدس سره - عنه مايقرب من هذا . راجع بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۲۱، ح ۳۵.

۵ . عارف محقق حمزه قناری حنفی در کتاب مصباح الأنس شرح مفتاح الغيب صدر الدين قونوی (چاپ سنگی، ص ۱۷۵) گوید : «لما أراد الله تعالى بدء العالم على حدّ ما علم، انتقل عن تلك الإرادة المقدّسة بقرب تجلّي من تجلّيات التنزيه إلى الحقيقة الكلّية، وانتقل عنها حقيقة بسّی الهیاء وهو اوّل موجود في العالم، ثم تجلّي الحق بنوره إلى ذلك الهیاء فقبل منه كلّ شيء على حسب استمداده، فلم يكن اقرب إليه قبولا إلا حقيقة محمد صلی الله علیه و آله و اوّل ظاهر في الوجود، و اقرب الناس إليه عليّ بن ابي طالب عليه السلام ثم سائر الانبياء، این مضمون در فتوحات شیخ عریس (محمی الدین) موجود است . ر. ك. : الفتوحات المكيّة، ج ۱، ص ۱۶۷، باب ۶.

الحقیقة کلّ الاشياء فيكون معه كلّ شيء؛ لانه كلّ شيء على الظاهر، فخرج

عصرة، فخرج شيعةنا فسبحنا فسبحوا، وقدسنا فقدسوا، وملئنا فملئوا، ومجدنا فمجدوا، ووجدنا فوجدوا، ثم خلق الله السماوات والارض وخلق الملائكة مائة عام لا يعرف تسييحاً ولا تقديساً، فسبحنا، فسبح شيعةنا، فسبحت الملائكة<sup>۱</sup>، مراد از خلقت «نوري» در روايات و اخبار، وجود در عالم ملکوت و عقول است که موجودات عالم عقول از سنخ نورند و در آنها ظلمت و کدورت عالم ماده و اجسام وجود ندارد، چون وجود مجرد صرف، وجود نوری و علمی است، لذا به حق تعالی نور اطلاق شده است و چون این نور در مقام تنزل از عالم ملکوت به این عالم، مبدأ وجود کثرات می شود و موجودات، ظهور و تجلی آن نورند، صافی و غیر کدر آن تنزل و ظهور، تابعان ائمه علیهم السلام هستند که تابع صرف آنها می باشند و از اوامر و نواهی آنها عصیان نمی نمایند و به واسطه سنجیت آنها با ائمه علیهم السلام به حکم رجوع هر فرعی به اصل و مبدأ خود، با آنها خواهند محشور بود، لذا وارد شده است: «شيعةنا خلّفوا من فاضل طينتنا وعجنوا بماء ولايتنا»<sup>۲</sup> چون ولایت کليه ائمه دارای شعب و فروع و مظاهر زیاد است.

شيخ فقيه و محدث عليم، شيخنا الصدوق (رض) از حضرت رضا عليه السلام روايت کرده است: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: انا سيد من خلق الله عز وجل، وانا خير من جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وحملته العرش وجميع ملائكة الله المقربين وانبياء الله المرسلين، انا صاحب الشفاعة والحوض الشريف، انا وعليّ ابوا هذه الأمة، من عرفنا، فقد عرف الله، ومن أنكرنا، فقد أنكر الله، ومن عليّ عليه السلام سبط أمتي، سيدا شباب اهل الجنة، الحسن والحسين، ومن ولد الحسين أئمة تسعة طاعتهم طاعتي، وممصيتهم معصيتي»<sup>۳</sup>.

مراد از آب، آب روحانی و واسطه در فيض است، چون علی عليه السلام بحسب باطن «ولایت»

۱. بحار الأنوار، ج ۲۷، ص ۱۳۱، ح ۱۲۲ نقلاً عن كتاب منهج التحقيق. و.ر.ك: نفس المصدر، ج ۲۶، ص ۳۴۳، ح ۱۶.

۲. نقل ما يقرب من هذا في بحار الأنوار، ج ۶۵، ص ۲۴، ح ۴۳ نقلاً عن أمالي الطوسي. قدس سره. و.ر.ك: نفس المصدر، ج ۲۵، صص ۱-۱۵، مشارق أنوار اليقين صص ۳۹-۴۱.

۳. ابن المغنولي، مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام، صص ۸۷-۸۹، ح ۱۳۰-۱۳۲، فسر اللسمطين ج ۱، صص ۴۰۰-۴۴، باب ۱، ح ۲ و باب ۲، ح ۵-۹؛ عوالي اللآلي، ج ۴، ص ۱۲۴، ح ۲۱۱.

عن مراد المصنف؛ لآنه ليس مراده من أنه كل الأشياء أن الأشياء بما هي أشياء فيه، فتدبر. [۱]

عین حقیقت محمدی ﷺ است، لذا وارد شده است «انا وعلی من نور واحد»<sup>۱</sup>، چون مقام ولایت مطلقه، مقام مظهریت تام حق است و عبادت حق تعالی به وجه اطلاق ممکن نیست مگر به وساطت «من له الاسم الاعظم» و حقیقت مطلق حق از مشکات ولایت کلی، متجلی در خلایق است.

گه نبی بود و گهی دیگر ولی گه محمد گشت و گاهی شد علی

در نبی آمد بیان راه کرد در ولی از سر حق آگاه کرد

لذا از طرق عامه وارد شده است که حضرت ختمی مرتبت به ابوبکر بن ابی قحافه گفت: «كفّ عليّ في العدل سواء»<sup>۲</sup> «جميع موجودات از عقول طولی و عرضی که در لسان شرع به آنها ملائکه اطلاق شده است، به وسیله مجلی و مظهر اتم حق که نفس ولایت کلی محمدی و علوی باشد، به حق مرتبطند. و در مباحث قبل بیان شد که همه موجودات غیر از حقیقت انسان کامل، مظهر بعضی از اسمای حق اند. «قيل شعراً»:

هر آن نقشی که در صحرا نهادیم توزیبا بین که ما زیبا نهادیم

سر موئی ز زلف خود نمودیم جهان را در بسی غوغا نهادیم

چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش در صحرا نهادیم

جمال ما به بین زین راز پنهان اگر چشمت بود پیدا نهادیم

وگر چشمت نباشد آن چنان دان که گوهر پیش نایبنا نهادیم

مشواحول مسماً جزء یکی نیست اگر چه این همه اسما نهادیم

[۱] في المصدر هكذا: «وفيه ردّ علی مثل المصنف وامثاله الذين يجعلون ذخيرة علمهم و اسراره اعتقاداً أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، و برهنا علیّه بآنه شيء، لا یسلب عنه شيء، وقد تقدّم احتجاجهم و إبطاله فیکون معه كلّ شيء؛ لآنه كلّ شيء».

راجع: شرح المشاعر الصدریة، صص ۲۲۵ - ۲۲۶.

۱. کمال الدین، ص ۲۶۱، ج ۷، باب نصر النبی ﷺ علی القائم ﷺ.

۲. تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۳۷؛ ابن المغازلی، مناقب علی بن ابی طالب ﷺ، ص ۱۲۹، ج ۱۷، خوارزمی، المناقب، ص ۲۹۶، فصل ۱۹، ج ۲۹۰؛ فراد السمطین، ج ۱، ص ۵۰، باب ۱، ح ۵.

وقوله ﷺ: «فخلقني» بالقاء وبعطف «خلق روعي» عليه، إشارة إلى أن المراد خلق روعي ﷺ ولا تراخي بين الخالق وبين هذا الخلق إلا بحسب الرتبة وليس بينهما اتحاد ولا عزلة.

قال: «من نور جلاله» لأن الجلال هنا النسب «وكنّا أمام عرش»، لأنه ﷺ كان مقدماً على كلّ ماسواه وهذا أحد معاني العرش «وذلك قبل أن يخلق السماوات والأرض» ظاهرها وباطنها نفوسها وطبيعتها، لأن الروح سابق على النفس والطبيعة كما علمت «فلما أراد أن يخلق آدم ﷺ» على صورته «خلقني وإياك» خلقاً ثانياً. أي أنزلنا بطريق الفيض من مرتبة الروح إلى مرتبة النفس الكلية وانضمام لنا عن الأصل.

«وعُجنتُ بذلك النور» عجّين الفرع بالأصل وإدخال الروح في القالب، وكلّ مرتبة برزخ بالنسبة إلى الفوق والتحت، فهذه الطينة مادة وقالب بالنسبة إلى ذلك النور، وروح وصورة بالنسبة إلى صلب آدم.

«وغُمِسْنَا في جميع الأنهار»، أي جميع الخيرات اللائقة لنا، من الأوصاف الحسنة الفضل والفواضل ولا يسلب عنا شيء من الكمال «وانهار الجنة» الأربعة التي مَجْراها من هاء وميم في «بسم الله الرحمن الرحيم» وهم ﷺ في كلّ رتبة تامة واجدة لجميع الكمال اللائق لهم وهم الختميون السابقون ولا يسبق عليهم من المظاهر الخلقية شيء.

«ثم خلق آدم واستودع صلبه تلك الطينة» وصار هو تعيناً من تعينات ذلك النور «فلما خلقه واستخرج» ورتبه في مرتبة من المراتب النزولية «من ظهره» بالترتيب كل شخص من ظهر أبيه أم لا «فاستنطقهم وقرّهم بربوبيته» لساناً واعتقاداً وهم المؤمنون أم لا، وتفصيل الشقوق وبيان الأحكام طويل ولو كان الإقرار إقراراً لكل واحد لما كان إقرارهم في حال النزول، فلا ينافي إنكار البعض في بعض المراتب «فاول ما خلق الله وأقرّ له بالعدل والتوحيد أنا

وَأَنْتَ [۱] وَالنَّبِيُّونَ عَلَى قَدَرٍ مَرَاتِبِهِمْ<sup>۱</sup> وَفِي تَرْتِيبِ الْأَنْبِيَاءِ أَقْوَالٌ عِنْدَ الْعَامَّةِ

[۱] در این که تمام حقیقت مرتبه انسان کامل جمعی محمدی ﷺ چه مرتبه ای از وجود است، اهل معارف و حکمت اختلاف کرده اند:

حکما مرتبه انسان کامل را مقام عقل اول می دانند به این معنا که حقیقت خانیه محمد ﷺ در قوس صعود با عقل اول متحد گردیده است و دارای همان مرتبه از وجود است، لذا اشرف کائنات بشمار می رود.

جمعی از عرفا مرتبه خاتمیت را فوق عقل اول یعنی مقام واحدیت و قاب قوسین می دانند. محققان از اهل معارف و کَمَل از اهل شهود، مقام انسان کامل را مرتبه او ادنی می دانند، حق قول سوم است.

نگارنده، در حواشی بر المظاهر الإلهية ص ۱۱۶ نوشته است:

«وَالْحَقُّ الْحَقِيقُ بِالتَّصْدِيقِ إِنَّ لَهُ ﷺ مَرْتَبَةً أَوْ أَدْنَى وَجَمْعَ الْجَمْعِ وَهُوَ ﷺ مُتَجَلٍّ فِي جَمِيعِ الْمَظَاهِرِ وَالْأَعْيَانِ، وَيَكُونُ وَجُودُ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ فُرُوعِهِ وَاعْصَانِهِ، وَلَهُ مَقَامُ الْخَتْمِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ، وَلَيْسَ وَرَاءَ حَقِيقَتِهِ إِلَّا الْغَيْبُ الْمَطْلُوقُ، وَلِصَاحِبِ هَذَا الْمَقَامِ مِنَ الْفَتْوحِ الْفَتْحُ الْمَطْلُوقُ، وَمِنَ الْبَطُونِ الْبَطْنُ السَّامِعُ، وَمِنَ الْمَقَامِ مَقَامُ أَدْنَى، وَمِنَ اللَّطَائِفِ اللَّطِيفَةُ السَّابِقَةُ، وَقَدْ ظَهَرَ وَتَجَلَّى فِي مَظَاهِرِ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ مِنْ لَدُنْ أَدَمَ إِلَى زَمَانِنَا. وَلَا وَصِيَاءَهُ أَيْضاً هَذَا الْمَقَامَ وَرَائَهُ كَمَا وَرَدَ<sup>۱</sup>:

۱. از مولای متقیان وارد شده است، «نزگونا عن الربوبية، ثم قولوا في حقنا ما شئتم»<sup>۱</sup>.

و نیز وارد شده است: «نحن أسرار الله المودعة في الهياكل البشرية»<sup>۲</sup>.

از امام عسکری نقل شده است: «قد سعدنا ذرى الحقائق بأقدام النبوة والولاية... فالكليم أليس حلة الاصطفاء لما عهدنا منه الوفاء وروح القدس في جنان الصاعورة ذاق من حداثنا الباكورة»<sup>۳</sup>.

بهبشت دیده آمد روی ایشان	دماغ آسوده دارد بوی ایشان
شود مشکین نسیم صبحگاهی	گر آسیرد به خاک کوی ایشان

۱. «يشبه الفعل بالمعنى؛ فإنا لم نجد لفظه في الروايات، نعم مضمونه ورد في الأحاديث؛ مثل أنه نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «لا تبتجلونا أرباباً و قولوا في حقنا ما شئتم». راجع: بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۲، ح ۱؛ أو مثل فتزهنونا عن الربوبية». راجع: مشارق أنوار اليقين، ص ۶۹.

۲. مشارق أنوار اليقين، ص ۶۹.

۳. مشارق أنوار اليقين، ص ۲۸؛ علم اليقين، ج ۲، ص ۸۰۸؛ بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۲۶۵، ح ۵۰ به نقل از المحضر، ج ۷۵، ص ۳۷۸، ح ۳ به نقل از الدرر الباهرة.

«محمّد ﷺ» وافضلته متفق عليه، ثم إبراهيم، ثم موسى، ثم عيسى. وقال بعضهم: ثم عيسى، ثم موسى. واتفقوا على مفضولية نوح. وأما عند أصحابنا فالترتيب في الفضل: هكذا: إبراهيم، ثم نوح، ثم موسى، ثم عيسى، عند الأكثر وقيل: نوح، ثم إبراهيم، ثم موسى، ثم عيسى؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ﴾ [۱]، ولقوله تعالى في مقام الفضل: ﴿وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾ [۲] ووجه تخصيص الإقرار بالعدل والتوحيد هو ما هو سبب عدّهما في الأصول.

«اوّلنا محمد، آخرنا محمد ﷺ» وكلّنا محمد<sup>۱</sup> وللحقيقة الاحمدية والولاية الكلية الحمدية، ظهورات و تجلّيات تظهر تارة بصورة النبوة المطلقة الجامعة بين التشريع والتعريف، وأخرى بصورة الولاية الكلية من دون كساء النبوة. الولاية باطن النبوة والولي باطن اسم الله، والولاية باطن الإلهية، والفرق بينهما بالظهور والخفاء وسرّ افضلية نبينا ﷺ من غيره أنّما هو سعة دائرة ولايته، والنبوة تتحقق من اشتداد جهة الولاية، ومن عرف هذا عرف سرّ افضلية اتّمتنا الطاهرين عن الانبياء المرسلين» وقد ظهر أنّ ما ذكره الشارح إنّما يكون بحسب ظاهر النظر.

[۱] الصافات (۳۷): ۸۳.

[۲] الأحزاب (۲۳): ۷.

به گفتاری از ایشان خوشدلیم  
خوشا ایشان و گفتگوی ایشان  
از امام عسکری ﷺ وارد شده است: «وغبنا النبوة والولاية والكرم ونحن منار الهدى والانبياء يقتبسون من انوارنا، وسيظهر حجة الله على الخلائق»<sup>۱</sup>.  
در لسان اهل معرفت وارد شده است، «هم الختميون السابقون، چون حقیقت ولایت کلی همان طوری که در قوس نزول واسطه در فیض است در قوس صعود، موجودات بجزبه وجودی آن، با حق محشور می شوند که:

به حقیقت به هم تو پیوستی

دو سر خط حلقه هستی

۱. بحار الأنوار، ج ۲۶، صص ۳ و ۶، ح ۱ و ص ۱۶، ح ۲.

۱. بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۲۶۴، ح ۲۱ به نقل از کتاب المحضر و ر. ک: همان، ج ۲۵، ص ۲۳، ح ۳۸.

سؤال: وإذا كان النبي ﷺ ولولي ﷺ من نور واحد - كما روي - [۱] فيما صار هذا النور إذا نزل في عالم الأجسام كان في النبي ﷺ أصلاً وفي علي ﷺ فرعاً؟

جواب: ما وقع في روعي أن مارؤوا أنهما كانا نوراً واحداً هو بحسب الوجود وأما بحسب العين الثابت فبينهما ترتب في كل المراتب كالمفهوم الذاتي والعرضي فيوجد أن في عالم الفرق بنحو ما استدعي ذاتيهما أصلاً وفرعاً. وفي كلامه ﷺ: «خلقني وكنا». يمكن أن يكون إشارة لطيفة إلى ذلك؛ وفي رواية: «إن نور محمد ﷺ خلق قبل نور علي ﷺ ونور علي ﷺ من نور محمد ﷺ كما تحدث السراج سراجاً» [۲] وهذا الحديث ليس بمناف لها كما لا يخفى.

«فقد ظهر من هذا المنقول، بعد شهادة البرهان للعقول، أن للارواح كينونة سابقة على عالم الأجسام والعقول القادسة والارواح الكلية عندنا، باقية ببقائه تعالى فضلاً من إبقائه؛ لأنها مستهلكة الذات ومطوية الانوار تحت سطوع نور الجلال، لا يرومون النظر إلى ذواتهم خاضعين لله تعالى.»

كينونة الارواح سابقة على الأجسام في الجملة لا خلاف فيه [۳]، فإذا كان

[۱] فيما مضى من المصادر غنى عن هذا.

[۲] لم نعرثر عليه في الجوامع الروائية، ولكن مضمونه جاء في كثير من الروايات التي خرجنا كثيراً منها سابقاً ومنها في: بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۲۲، ح ۳۸، و ج ۵۴، ص ۱۷۰، ح ۱۱۷.

[۳] در این که از برای نفوس ناطقة انسانی قبل از وجود کاین در این نشأه، کینونت سابقی در عالم عقل و عالم برزخ موجود بوده است شکی نیست، این معنا، هم از طریق نقل ثابت است کما این که صدر المتألهین در عرشیه<sup>۱</sup> گفته است: به واسطه روایات زیادی که از اهل بیت عصمت و سفارت ذکر شده است. کینونت ارواح قبل از اجساد از ضروریات مذهب

## المراد في سلسلة النزول وكان المراد من الأرواح الأرواح المجردة وعن الأجسام

تشيع است. البتة تحقيق این معنا و تصویر این که نفوس چگونه قبل از وجود دنیوی موجود بوده اند، از غوامض مسائل فلسفه است، «و قل من یهدی الیه سیلاً».

تصویر تحقق نفوس قبل از بدن بدون لزوم اشکالاتی از قبیل: تناسخ و قدیم بودن نفس و لزوم تعدد افراد نوع واحد بدون تحقق ماده جسمانی و بدون تعطیل نفس قبل از تعلق به بدن و منقسم شدن نفس بعد از وحدت آن و غیر اینها از اشکالات احتیاج به قریحه ثانوی دارد.

صدر المتألهین این مسأله را در حواشی بر حکمة الإشراف<sup>۱</sup> و در اسفار<sup>۲</sup> به طور کامل بیان کرده است. ما بعضی از روایاتی که ظاهر و نص در تحقق بعضی از ارواح قبل از اجساد بود را نقل کردیم، بعضی از آیات هم دلالت بر این معنا دارد، مثل این آیه شریفه: «و کذ أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریعتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربکم قالوا بلى»<sup>۳</sup> در حدیث نبوی است: الأرواح جنود مجتدة<sup>۴</sup> روایات زیادی در خلقت نفوس و ارواح کُمل مثل انبیا و ائمه (علیهم السلام) قبل از این نشاء در کتب حدیث نقل شده است. از حضرت صادق (علیه السلام) منقول است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا مِنْ نُورٍ عَظَمَتِهِ وَجَلَالِهِ، ثُمَّ صَوَّرَ خَلْقَنَا مِنْ طِينَةٍ مَكُونَةٍ تَحْتَ

۱. شرح حکمة الإشراف، چاپ سنگی، ملاحظه در تعلیقه ص ۲۴۱ گوید: «هذه مسألة غامضة دقيقة المسلك ولهذا وقع الاختلاف بين الحكماء في هذا المطلب ووجه ذلك ان النفس ليس له مقام معلوم في الوجود ودرجة معينة في الهوية» در آخر این تعلیقه گوید: «الحق ان النفس - كما فهمه الجامعون بين النظر والبرهان - ذات مقامات و درجات متفاوتة مع كونها بسيطة الذات والهوية» در صفحه ۲۴۲ گوید: «فإن أسباب التکثر واتحادها ليست منحصرة في الشدة والضعف وفي العوارض الغريبة بل هاهنا (یعنی در عالم عقل) سبب آخر وهو اختلاف الجهات الفاعلية والمعاني العقلية والنسب المعنوية والشؤون الوجودية، برای بحث تفصیلی این مطلب ر. ک: صص ۲۴۲ - ۲۵۰.

۲. الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۱. «إن للنفس الإنسانية نشأت ثلاثة إدراكية و اسفار ج ۸، صص ۳۴۹ - ۳۵۰ سفر نفس گوید: «فهذه النفوس قبل نزولها في الأبدان تتمايز بجهات و حیثیات عقلیة فاعلیة متقدمة على أکرائها الطبیعیة وإلیه الإشارة بقوله (ع) «نحن السابقون اللاحقون»<sup>۱</sup> وقوله (ع) «كنت نبياً و آدم بین الماء والطين»<sup>۲</sup>.

۳. الأعراف (۷): ۱۷۲.

۴. حوالی اللکلی، ج ۱، ص ۲۸۸، ح ۱۴۲.

۱. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۲، ح ۳۸.

۲. مناقب آل ائمه علیهم السلام، ج ۱، صص ۲۶۶ - ۲۶۷، حوالی اللکلی، ج ۴، ص ۱۲۱، ح ۲۰۰.

الاجسام المادیة، فكل من هذه مقدمة من هذا أي عالمها وما فيها سابقة الكينونة من هذا العالم بدليل مسمی بدلیل امکان الاشرف.

وأمّا إذا كان المراد كل فرد، فرد منهما وكان الاعم أي الاعم من النزول والصعود، ففيه تفصيل. وبعضهم يقول: إنّ في الصعود للأجسام تقدّم على الارواح وهذا ليس على الإطلاق، بل تقدّم من حيث الإعداد وتأخر من حيث الإيجاد كتقدّم السماء على الأرض والأرض على السماء كما قيل، فتدبر.

العرش فاسكن ذلك النور فيه فكتنا نحن بشرأ توراتيين وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا<sup>۱</sup>.  
ابن بابويه (قدّه) در کتاب توحید به سند خود از ابی عبدالله حضرت صادق علیه السلام نقل کرده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ طِينَةِ الْجَنَانِ وَاجْرَى فِيهِمْ مِنْ رُوحِهِ»<sup>۲</sup> بر طبق قواعد عقلیه، نفس با این وجود نفسی که حتماً باید در بدء وجودی متعلق به ماده جسمانی باشد، ممکن نیست قبل از بدن تحقق داشته باشد، ولی به وجود برزخی و عقلی یعنی به وجودی متناسب با عالم عقل تحقیقاً وجود دارد و از برای طبیعت، افراد متعدد و عوالم مختلف است. حقیقت انسان دارای نشأت ثلاث از ماده و برزخ و عقل می باشد و این معنا در قوس نزول و صعود هر دو محقق است و چون نفس، قبل از این بدن به کینونت عقلی و مثالی وجود دارد، تناسخ لازم نمی آید و لازم نمی آید که معطل الوجود باشد، چون تعلق به ماده، شأن وجود فرقی نفس است، نه وجود جمعی عقلی. و علاوه بر این لازم نیست که تعدد نوع واحد از ناحیه ماده باشد، تعدد گاهی از ناحیه جهات متکثر در فاعل نیز محقق می شود، نظیر تعدد نفوس برزخی و صور خیالی قائم به نفس. تفصیل این مبحث از طور این تعلیقه خارج است به کتب مفصل رجوع شود<sup>۳</sup> جمیع نفوس در عالم عقل موجود بوده اند و بواسطه سیشه ای که از پدر ما آدم سرزد به مقتضای «قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ» به این نشأه نزول نمودند.

۱. بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۱۳، ح ۲۶ عن بصائر الدرجات.

۲. در توحید صدوق - قدس سره - یافت نشد، بله مرحوم کلینی - قدس سره - آن را در کافی، ج ۲، ص ۱۶۶، باب اخوة المؤمنین بعضهم لبعض، ح ۲ از امام باقر علیه السلام ضمن حدیثی نقل کرده است.

۳. اسفار، سفر نفس، ج ۸، صص ۳۴۳ - ۳۸۰.

«والمقول القادسة والارواح الكلية» إمّا عطف تفسيري وإمّا مغاير؛ فعلى الأول المراد من القادسة التجردّ بالكلية كما يُشعر به «باقية ببقائه» وعلى الثاني المراد من تقدّس تقدّس من الدناءة والمجّمة أي النفوس الناطقة المجردة عن المحلّ وروح الإيمان وروح القدس وليس لغير الأنبياء والأولياء منها نصيب، وهذه الأرواح الكلية هي المقدّسة بالكلية ليس لها بقاء خاصّ بها كأنّها ليس لها وجود استقلالي غير رابطي في نفسه، بل وجودها رابطي، بل رابط وإن كان كلّ الممكنات كذلك بحسب الواقع لكن بحسب التفاوت ينقسم البقاء وباعتبار ملاحظة الاستهلاك وعدمها صار وجود الممكنات كأنّه على قسمين، فتدبّر.

قال الشيخ: «لا فرق بين الأرواح والأجسام؛ فإنّ الأشياء كلّها قائمة [١] بأمر الله [٢]. قال الصادق عليه السلام في الدعاء: «كلّ شيء سواك قام بأمرك» [٣] بقاء كلّ شيء بإبقاء الله بدوام الإمداد. [٤]

أقول: ما قال الصادق عليه السلام حقّ عنده وعندهم، ولا يقتضي تعميم الإبقاء؛ لأنّ عالم «العند» باقٍ ببقاء [٥] وليس من «سوى» وخارج عمّا في الدعاء. «قال سعيد بن جبّير [٦]، لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح ولو شاء أن يبتلع السماوات والأرض في لقمة لفعل.» [٧]

[١] في المصدر هكذا: «فإنّ الأشياء كلّها - لا فرق بين الأرواح والأجسام - قائمة».

[٢] في المصدر: «بأمر الله الفعلي، قيام صدور بأمر الله المفعولي أي النور الحمديّ ﷺ قياماً ركنياً أي قيام تحقّق».

[٣] لم نجده في كتب الحديث حسب تتبعنا.

[٤] شرح المشاعر الصدريّة، ص ٢٢٨.

[٥] فرق لطيفي است بين بقاى اشيا به بقاى حق و ابقاى حق اشيا را.

[٦] سعيد بن جبّير. خ ل.

[٧] نقل عنه في الأسفار، ج ٨، صص ٣١٣-٣١٤.

إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنَ الْمَحْسُوسَاتِ، لَهُ رُوحٌ مَخْلُوقٌ قَائِمٌ بِهِ صَوْرَتُهُ، وَالرُّوحُ لَتلك الصورة كالمعنى لللفظ، ثُمَّ إِنَّ لَذلك الرُّوحَ المَخْلُوقَ رُوحاً إلهياً قائماً به وذلك الروح الإلهي هو روح القدس.

وقوله ﷺ: «لو شاء» إلى آخره، قلنا: لكن شاء ففعل؛ إذ هو مقومٌ لهما. وإيضاً بسيط الحقيقة بالنسبة إليهما. وإيضاً هو من العالم التام، والسماء والأرض متناهیان ونسبة المتناهي إليه أقلّ من اللقمة، فتدبر.

«ومنه من قال [۱]: الروح لم يخرج من «كن»؛ لأنه لو خرج من «كن» كان عليه الدّلّ. قيل: فمن أي شيء خرج؟ قال: من بين جماله وجلاله [۲] انتهى [۳]. اقول: معنى كلامه أن الروح هو امره تعالى وقوله، فهو نفس امره تعالى الذي به يتكوّن

[۱] وقال بعضهم: خ ل.

[۲] مراد آن است که روح بدون واسطه خلق شده است و از جمیع تقایص مبرا و منزّه است. مراد از روح در این جا مشیت فعلی و وجود منبسط است که به واسطه اطلاق، به همه موجودات مفید محیط است. وجه تسمیه آن به روح بدین جهت است که مبدأ وجود و حیات هر چیزی است و محیط به بواطن اشیا است، نظیر احاطه روح جزئی نسبت به بدن از وجهی. این که در حق آن گفته شده است: «ولو شاء ان یتلّع السماوات والأرضین فی لقمة لفعّل»، کنایه از سرایان و احاطه اوست و این روح، منشأ سعادت اتقیا و اصحاب یمین و یقین و موجب ترقی آنهاست «إلی جوار رحمة الله تعالى» و سبب انحطاط کفار و فساق و اشقیاست الی اسفل السافلین. به وجهی این روح باطن حقیقت محمدی (ص) و حضرت ولایت مآب علی علیه السلام است که در حق او گفته شده است: «قسیم الجنة والنار».<sup>۱</sup>

[۳] نقل عنه فی نفس المصدر، ص ۳۱۴.

۱. هم از پیامبر اکرم ﷺ، هم از خود آن حضرت نقل شده است، و ک: ابن المغازلی، مناقب علمی بن ابی طالب علیه السلام، ص ۶۷؛ فرالد السطین، ج ۱، صص ۳۲۵-۳۲۶، باب ۵۹، ح ۲۵۳-۲۵۴؛ کشف الیقین، صص ۳۱۹-۳۲۱، بحار الأنوار، ج ۳۹، صص ۱۹۳-۲۱۰، باب ۸۳، ح ۳۹، تنبیغ المردّة، صص ۹۵-۹۸، باب ۱۶.

الاشياء فسائر الموجودات [۱] خلقت وكانت من امره، وامره [۲] لا يكون من امره ولا لزم الدور أو التسلسل، بل عالم امره سبحانه [۳] ينشأ من ذاته نُشوءُ الضوء من الشمس والنداء من البحر.

قوله: «كان عليه الذلّ أي الافتقار إلى ماسوى، لا الافتقار مطلقاً؛ لأنّ الافتقار في الجملة بالنسبة إلى الاصل أي أصل الاشياء ومبدأ الأمور ومنبع الكلّ للعوالم وما فيها لازم البتّة ولا يجوز إنكاره للعاقل، لأنّه كاد أن يكون بديهياً، ولذا لا يعدّ من الاصول، وليس هذا القول مبنياً على الاتحاد - كما قيل - كما يشهد به جوابه عليه السلام [۴] عن قول القائل: فمن أي شيء خرج؟: «خرج من بين جماله وجلاله» وهذا فقر ليس فيه ذلّ، فتدبرّ.

وليس مراد المصنف من الامر في «كانت من امره» الإرادة أي العناية حتى يكون الروح خارجاً عن شمول العناية فحصل المفسدة، بل الامر الإضافي، فكلّ ما قال في هذه الفقرة واضح عند التأمل وهو أسهل من البحث، فلا يبدكون به، فتأمل.

[۱] الاشياء. خ ل.

[۲] به همين معنا ناظر است «إنّ الله خلق الاشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها»<sup>۱</sup>، از اين فيض اطلاقى به اراده فعلی نیز تعبیر شده است. و اخبار وارد در حدوث اراده، ناظر به اين معنا می باشد و مگر نه نفی اراده از ذات، مستلزم امكان، بلكه تناقض است و فعل اختیاری بدون اراده محقق نمی شود.

[۳] نشأ. خ ل.

[۴] هذا الجواب ليس من الإمام عليه السلام، بل من بعض اهل الشريعة على ما نقل عنه المصنف - قدس سره - في الاسفار وخرجهاء.

۱. ر. ك: الكافي، ج ۱، ص ۱۱۰، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل ورسائل صفات الفعل، ح ۴؛ التوحيد، ص ۳۳۹، باب المشيئة والإرادة، ح ۸. در هر دو از امام صادق عليه السلام نقل شده است.

«وقال ابن بابويه ايضاً في كتاب الاعتقادات: «اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة أن فيهم خمسة أرواح: روح القدس، وروح الإيمان، وروح القوة، وروح الشهوة، وروح المدرج، وفي المؤمنين أربعة أرواح، وفي الكافرين والبهايم ثلاث أرواح، وأما قوله تعالى: ﴿وَسَأَلُونكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [١]، فإنه خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل وإسرافيل، كان مع رسول الله ومع الملائكة وهو من الملكوت» [٢] انتهى كلامه.»

روي في الكافي [٣] عن أمير المؤمنين عليه السلام ما معناه: إن للأنبياء - وهم السابقون - خمسة أرواح: روح القدس، وروح الإيمان، وروح القوة، وروح الشهوة، وروح البدن، وروح القدس بعثوا الأنبياء وبها علموا الأشياء، وروح الإيمان عبدوا الله ولم يشركوا به شيئاً، وروح القوة جاهدوا عدوهم وعالجوا معاشهم، وروح الشهوة أصابوا للذيق الطعام ونكحوا الحلال من شباب النساء، وروح البدن دنوا ودرجوا، وللمؤمنين - وهم أصحاب اليمين - الأربعة الأخيرة، وللکفار، وهم أصحاب الشمال - الثلاثة الأخيرة، كما للدواب، فروح القدس هي روح العصمة ولا يوجد إلا في المعصومين عليه السلام من الأنبياء والأئمة عليهم السلام وبها يمتنعون من المعاصي كلها مع القدرة عليها وهو واجب الحصول في كل وقت كما قيل: إن الأرض لا تخلو من القطب وأربعة أوتاد وأربعين أبدال وسبعين نجيباً وثلاثمائة وستين صالحاً، فالقطب هو المهدي عليه السلام ولا يكون الأوتاد أقل من أربعة، لأن الدنيا كالخيمة والمهدي عليه السلام كالعمود وتلك الأربعة أطنابها، ولا يكون العمود أكثر من واحد، والأوتاد أكثر من أربعة،

[١] الإسرائاء (١٧): ٨٥.

[٢] رسالة الاعتقادات، ص ٧٧.

[٣] راجع الكافي، ج ١، صص ٢٧١ - ٢٧٢، باب فيه ذكر الأرواح التي في الأئمة عليهم السلام، ح ١ - ٣. واعلم أن المذكور فيه منقول عن الإمام الصادق والباقر عليهم السلام، لا عن أمير المؤمنين عليه السلام.

والأبدال أكثرُ من أربعين، والنجباء أكثرُ من سبعين، والصالحون أكثرُ من ثلاثمائة وستين.

والظاهر أنَّ الحضر والإلياس من الأوتاد، فهما ملاصقان لدائرة القطب.

وَأَمَّا صَفَةُ الْأَوْتَادِ فَهُمْ قَوْمٌ لَا يَغْفُلُونَ عَنْ رَبِّهِمْ طَرَفَةَ عَيْنٍ، وَلَا يَجْمَعُونَ الدُّنْيَا إِلَّا الْبَلَاحَ، وَلَا يَصْدُرُ مِنْهُمْ شَهْوَاتُ الشَّرِّ، وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِمُ الْعَصَمَةُ مِنَ السُّهُوِّ وَالنِّسْيَانِ، بَلْ مِنْ فِعْلِ الْقَمِيحِ، وَيُشْتَرَطُ ذَلِكَ فِي الْقُطْبِ.

وَأَمَّا الْإِبْدَالُ فَدُونَ هَؤُلَاءِ فِي الرِّبَةِ وَقَدْ تَصَدَّرَ مِنْهُمْ الْغَفْلَةُ فَيَدَارُكُونَهَا بِالتَّذَكُّرِ وَلَا يَتَعَمَّدُونَ ذَنْبًا.

وامّا النجباء فهم دون الابدال .

وَأَمَّا الصَّالِحُونَ فَهُمْ الْمُتَّقُونَ الْمُوصِفُونَ بِالْعَدَالَةِ وَقَدْ يَصْدُرُ مِنْهُمْ الذَّنْبُ فَيُذَكَّرُونَ بِهِ فَيُتَابِعُونَ تَعَالَى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ وَإِنْ كَانَ آتِياً بِحَسَبِ اسْتِعْدَادِي آتِئاً وَبَعِيداً مِنَ الْأَقْسَامِ كُلِّهَا وَلَكِنْ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ أَرْجُو أَنْ يُجْعَلَ لِي وَإِخْوَانِي فِي الدِّينِ مِنَ الْقِسْمِ الَّذِي اقْتَضَاهُ فَضْلُهُ وَهُوَ وَلِيُّ الْفَضْلِ .

وقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [١] فإنه خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل، لأنه ينقسم بالإضافة إليهم.

وقوله: «كان مع رسول الله» أما في عالم الامر فبالاتحاد، وفي عالم الطبع فيقسم من المصاحبة والمعية القيومية، كانت له بالنسبة إلى الكل، والتخصيص بالملائكة لزيد الامر وهو من الملكوت أي الأعلى والأوسط وعلى ما قلنا هو الأعلى.

«وقد اخذ هذا الكلام من احاديث ائمتنا المعصومين [۱] - صلوات الله عليهم - والمراد من الروح القدس الروح الأول الذي هو مع الله بلا مراجعة [۲] إلى ذاته وهو المسمى عند الحكماء [۳] بالعقل الفعال، ومن روح الإيمان العقل المستفاد الذي صار عقلاً بالفعل بعدما كان عقلاً بالقوة [۴]، ومن روح القوة النفس الناطقة وهي عقل هيولاني بالقوة، ومن روح الشهوة النفس الحيوانية التي شأنها الشهوة والغضب، ومن روح المدرج الروح الطبيعي الذي هو مبدأ التنمية والتغذية، وهذه الأرواح الخمسة متعاقبة الحصول في الإنسان على التدرج.»

[۱] راجع الكافي، ج ۱، صص ۲۷۱ - ۲۷۴، باب فيه ذكر الأرواح التي في الأئمة عليهم السلام، وباب الروح التي يسدّد الله بها الأئمة عليهم السلام.

[۲] من غیر مراجعه، خ ل.

[۳] راجع: النفس من كتاب الشفاء، صص ۳۲۱ - ۳۲۶، الفصل الخامس من المقالة الخامسة؛ الإلهيات من كتاب الشفاء، صص ۴۲۲ - ۴۲۳، الفصل الرابع والخامس من المقالة التاسعة؛ الباحث الشرقيّة، ج ۲، صص ۵۲۹ - ۵۳۵؛ النجاة، صص ۲۷۳ - ۲۷۸؛ التعليقات لابن سينا، صص ۱۰۰ - ۱۰۱؛ الأسفار، ج ۷، صص ۲۵۸ - ۲۸۰.

[۴] نفس از اول طلّیعه، وجود و ظهور تا انتهای وجودی، نزد حکما<sup>۱</sup> دارای چهار مرتبه است: اول: «عقل هیولانی است. در این مرتبه نفس از جمیع صور خالی و عاری است. جمیع افراد انسان در اول فطرت و خلقت به حسب ذات از جمیع معلومات خالی اند و نفس از برای ادراک صور جوهر بالقوه است، لذا نفس را در مقام عقل هیولانی ماده از برای معلومات و معلومات را صورت محصل وجود نفس می دانند. تصور وجود نفس در این مرتبه کما هو حقه شخص متدرب را به حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول مذهب می نماید.

دوم: عقل بالملکه است. نفس در این مرتبه از وجود چون تحول جوهری برای او پیدا شده

۱. ر. ک: النفس من کتاب الشفاء، صص ۶۷ - ۶۹، الفصل الخامس من المقالة الأولى؛ النجاة، صص ۱۶۵ - ۱۶۶؛ التحصيل، صص ۸۱۵ - ۸۱۷؛ شرح الإشارات، ج ۲، صص ۳۵۳ - ۳۵۷.

وقوله: «كان مع الله من غير مراجعة إلى ذاته» أي كان مع الله بالإقبال إليه وعدم الغفلة عنه من غير مراجعة وعدم التفاته إلى نفسه وهو العقل المهيّم وإذا لم يكن في نظره نفسه، فغيره بهذا أولى فعلى هذا يصحّ قوله: فهو العقل الفعّال ومحتاج إلى بيان خارج عن طور العقل، فتعقّل.

قيل [۱]:

[العقل الفعّال عند الحكماء الإلهيين المتقدمين هو العقل] [۲] الكلّ الذي فوّض الله [تعالى] [۳] إليه الإيجاد، فهو بالله يصنع مادونه، وفهم هذا على الحقّ

است واز قوه به فعلیت خارج گردیده است، معقولات اولیه را که اوائل العلوم یا علوم اولیه نامیده اند درک می نماید، این ادراک معانی اولیه از برای ادراک معقولات ثانی و معانی کلی ماده و زمینه می باشد، مردم در این مرحله نسبت به ادراکات ثوانی معقولات، مختلفند به اعتبار حدّت و کندی ذهن.

سوم: مرتبه عقل بالفعل است که نفس در این مرحله بر ادراک معانی کلی و استحضار عقلیات بالفعل به صرف اراده و مشیت مقتدر است.

چهارم: «عقل بالمستفاد است که انسان بعد از عروج فکری و تحصیل اقتدار از برای ادراک کلیات دارای قوت بصیرت معنوی می گردد و به عقل فعال که خارج از این عالم است و مبدأ خروج عقول از قوه به فعل می باشد متصل می شود. این، بنا بر حکمت رسمی است، ولی نزد عارجمین به معارج تحقیق و سلاک الی الله و أهل توحید، بلکه اهل وحدت و جمعیت، ابتدای وجود انسانی عقل هیولانی و انتهای آن فنای در احدیت و بقای به ذات حق است، به این معنا که وجود آنها از عقل فعال قوی تر، بلکه عقل فعال حسنه ای از حسنات او می باشد. این مقام مختص به اولیای محمدین علیهم السلام است و للناس فیما یمشقون مذاهب».

[۱] القائل هو الشيخ احمد الاحساني.

[۲] في المصدر بدل ما بین المعقوفین هكذا: «فاعلم أنّ العقل الفعّال يطلقه الحكماء الإلهيون الأوّلون علی عقل».

[۳] أضفناه من المصدر.

میسّر لمن توجّه بشارشه إلى الحقّ وطلب منه إفاضة الخير عن صميم قلبه حتى يُمِضُ عليه نورُ البصيرة وهذا لمن كان له قلب، وتفويض الأمر إليه أولى .  
ویناسب هذا التفسير ما يفسّر الفيض (فقه) العقل به وقال: «أقول: العقل جوهر ملكوتي نوراني خلقه الله من نور عظمته وبه أقام السماوات والأرضين وما فيهنّ وما بينهنّ من الخيرات ولاجله البس الجميع حلّة نور الوجود، وبوساطته فتح باب الكرم والجود، ولولاه، لكنّ جميعاً في ظلمة العدم ولا غلقت دوننا أبواب النعم وهو بعينه نور نبينا ﷺ وروحه الذي تشبّع منه أنوار أوصيائه المعصومين» [۱]، وقيل: خلق الله من شعاعها أرواح أنبيائه ورسله «مائة وأربعة وعشرين ألف نبي» وذلك بعدما مضى منذ خلقوا ﷺ. هـ  
دهر كل دهر مائة ألف سنة وبقي الأنبياء يدينون الله بدين الأربعة عشر ﷺ .  
وعند أصحاب العقول العشرة [۲]، هو العقل العاشر وهم لاعتبار التكثير في العقول إشارة إلى أن لا مؤثّر في الوجود إلا الله [۳]. وهذا أقرب إلى فهمنا وبما

[۱] إلى هنا كلام المحقّق الفيض - قدّس سرّه - . راجع الوافي، ج ۱، ص ۵۲.

[۲] هم المشاؤون من الحكماء، الذين خرجنا أقوالهم في المسألة في ص ۳۳۱ من الكتاب.

[۳] در این که مؤثر حقیقی حق تعالی است «ولا مؤثّر في الوجود إلا الله»، همه حکما و محققان از عرفا متفقند<sup>۱</sup> و وسایط فیض را مؤثر در وجود نمی دانند، بلکه گفته اند: حق تعالی برای بسط بساط فیض و جود، بین خود و اشیا وسایطی را ایجاد نموده است، چون فواعل جسمانی و موجودات مزاول حرکت نمی شود از مجرد من جمیع الجهات صادر شوند، لذا حق تعالی برای آن که همه موجودات و کائنات و آنچه را امکان دارد موجود شود ایجاد نماید، وسایط طولی و عرضی را خلق نموده است و آن وسایط نیز وجهی از وجوه حق اند. از حکمای محقق نقل شده است که مؤثر در وجود به طور مطلق، واجب تعالی است و فیض وجود از ناحیه اوست. وسایط فیض، اعتبارات و شروطی هستند که مصحح صدور کثرت از خدادوند می باشند و مدخلیتی در ایجاد ندارند. بهمنیار در التحصیل صص ۵۲۱ - ۵۲۲ گفته است: «ليس لما بالقوة مدخلية في إفاضة الوجود أصلاً، وكرهنا باید عدمی

۱. ر. ك: الأسفار ج ۲، ص ۲۱۶، و ج ۸، ص ۲۲۳ شرح المنظومة، قسم فلسفه، ص ۱۳۳.

که عبارت از قوه است شرط و علت ایجاد و خارج شدن شیء از قوه به فعلیت باشد. پس باید علت وجود و مفیض کمالات وجودی، موجودی باشد که از جمیع جهات عدمی مبرا باشد، بلکه واجب الوجود من جمیع الجهات والحيثيات بوده باشد.

صدر المتألهين (قده) بر این گفته در اسفار ایراد کرده است<sup>۱</sup>. در مبحث علت و معلول اسفار گوید: «وهذه الحجة وإن استحسنتها الجمهور، لكن يرد عليه أن الإمكان المعبر عنه بالقوة وإن كان أمراً ثابتاً للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الامر، بل الثابت فيها إنما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل إيّاه وذلك الاعتبار أيضاً وإن كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجودية به في الواقع، لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة»<sup>۲</sup>. چون امکان، وقوه، امر واقعی نیستند، آنچه که تحصیل دارد وجود اشیاست و علت و معلولیت در انحای وجودات است نه ماهیات و لوازم ماهیات، پس اگر ممکنات، مبدأ وجود شوند، به عقیده صدر المتألهين عدم وقوه در افادات وجود مشارک نیستند و ما بالقوه در وجود و ایجاد مدخلیت ندارد. علاوه بر این اگر امکان و قوه امری خارجی نیز باشند، لازم نیست که مبدأ وجود، جهت قوه و امکان اشیا باشند، بلکه اشیا از جهت وجود، مبدأ اثرند.

خلاصه اعتراض ملاصدرا بر قائلان به کلام مزبور این بود که ذکر شد<sup>۳</sup>، ولی مراد محققان از حکما آن است که وجود اشیا از صقع حق است و چون موجودات در وجود، استقلال ندارند و وجودشان قائم به حق است، در مبدئیت اثر، هم استقلال ندارند. پس در ایجاد متکی به حق اند، اگر در ایجاد متکی به حق نباشند، یعنی مرتبطاً به حق، آنها مبدأ اثر نباشند باید آنچه مربوط به نفس ذات ممکن است، مبدأ اثر باشد و آنچه که ربط به ممکن دارد امر عدمی و قوه است، اگر چنین باشد قول حکما صادق است که «ليس لما بالقوة مدخلة في

۱. الأسفار، ج ۲، صص ۲۱۶-۲۱۹: ذکر و تلویح - قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين أن المؤثر في الوجود هو الواجب تعالى.

۲. الأسفار، ج ۲، ص ۲۱۷.

۳. در اسفار ج ۲، ص ۲۱۹ گوید: «فلا يمكن التسكك في إثبات هذا الطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة».

هو المصطلح عند الخطاب وإن كان الأول أقرب بما في الكتاب [۱].

إفاضة الوجود أصلاً ولا مؤثر في الوجود إلا الله.

شیخ اشراق هم همین مطلب را به سبک و اسلوب قواعد حکمای فرس بیان کرده است. در هیاکل النور<sup>۱</sup> گوید: «الجواهر العقلية وإن كانت فعالة إلا أنها وسائط جود الأول وهو الفاعل وكما أن النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالإثارة فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط لو فور فيضه وكمال قوته»<sup>۲</sup>.

در حکمت الإشراق ص ۱۷۰ گوید<sup>۳</sup>: «و كما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة النام عليه في نفس ذلك التأثير، فنور الأنوار هو الغالب مع كل نور وواسطة والمحصّل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة لبس شان ليس فيه شانه»<sup>۴</sup>، سرّ این مطلب آن است که شیخ اشراق بیان کرده است که انوار امکانی، استقلال ندارند و به حول و قوه حق فاعلند، پس فاعل حقیقی حق است.

بنابر آنچه که ذکر شد مناقشه صدر المتألهین به شیخ اشراق هم وارد نیست و دلیل شیخ مقبول، اقناعی نمی باشد: «لكن بحسب ظاهر الامر إقناعي لا يجوز الاكتفاء به في أسلوب المباحثة». ر. ک: الأسفار، ج ۲، ص ۲۱۹.

[۱] شرح المشاعر الصلوية، ص ۲۱۲.

۱. ر. ک: هیاکل النور ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، صص ۹۶-۹۷، فصل چهارم از هیاکل چهارم، اصل رساله فارسی است صدر المتألهین - قدس سره - ترجمه و نقل کرده است. ر. ک: الأسفار، ج ۲، ص ۲۱۹.

۲. سرّ این مطلب آن است که انوار فقیر و محتاج، استقلال ندارند، اگر فیض وجود مستقیماً به آنها نسبت داده شود، لازم می آید که در وجود، مستقل باشند.

۳. در حکمت الإشراق (ضمن شرح قطب الدین شیرازی ص ۳۶۶) گوید: «ففي عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كلّ ما كان أعلى في مراتب الملل فهو أدنى إلى الأدون لشدة ظهوره (فالواجب وإن كان أبعد الأشياء عنّا وأولمها من جهة علو رتبته، فهو أقرب الأشياء إلينا وأدناها من جهة شدة ظهوره) فبمعان الأقرب الأبعد الأرفع الأدنى، وإذا كان هو أقرب، كان أولى بالتأثير، والنور هو مغناطيس القرب». ر. ک: حکمة الإشراق ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲، ص ۱۵۳.

۴. ر. ک: حکمة الإشراق ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲، ص ۱۷۰. و ر. ک: الأسفار، ج ۲، ص ۲۱۹.

ولما كان الشيخ (ره) لا يصحّ عنده قول الحكماء: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، [۱] كان كلام الحكماء السابقين عنده راجحاً [۲]، فتأمل تعرفاً وترجمة قول المصنف ظاهر.

وقوله: «وهذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول في الإنسان» يعني لو حصلت، والقول بحصول العقل الفعّال للإنسان، وفهمه وطريقه على الوجه المستقيم محتاج إلى ملازمة اهل الدين والعلماء الراسخين.

«فالإنسان مادام في الرحم ليس له إلا النفس النباتيّة [۳]، ثم ينشأ له بعد الولادة النفس الحيوانيّة اعني القوة الحَيَاليّة، ثم يحدث له في اوان البلوغ الحيواني والرشد [۴] الصوري النفس الناطقة وهو العقل العملي وأما العقل بالفعل فلا يحدث إلا في قليل من افراد البشر وهم العرفاء المؤمنون حقاً بالله وملائكته وكُتبه ورُسله واليوم الآخر. وأما روح القدس فهو مخصوص بأولياء الله وهذه الارواح الخمسة انوار متفاوتة في شدة النورية وضعفها وكلها موجودة بوجود واحد ذي مراتب

[۱] راجع: الإلهيات من كتاب الشفاء، صص ۴۳۳-۴۴۲، الفصل الخامس من المقالة التاسعة؛ بيان الحق بضمان الصدق، صص ۳۴۵-۳۴۶، الفصل الثاني عشر؛ شرح الإشارات، ج ۳، صص ۱۲۲-۱۲۷؛ القسبات، صص ۳۵۱-۳۶۷؛ الأسفار ج ۲، صص ۲۰۴-۲۱۲؛ شرح الهداية الأثيرية لصدر المتألهين - قدس سره - صص ۲۵۰-۲۵۴؛ شوارق الإلهام، صص ۲۰۷-۲۱۳؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ۱۳۲.

[۲] راجع شرح المشاعر الصدرية، ص ۲۱۶.

[۳] این گفته خالی از مناقشه نمی باشد، چون طفل در رحم دارای حس و حرکت ارادی بلکه جمیع قوای مربوط به حیوان است، بلکه به طریق شیخ وسایر حکمای قبل از مصنف، نفس ناطقه بر جنین افاضه می شود، ممکن است کسی بگوید: چون قوای حیوانی در رحم بسیار ضعیف است، موجود در رحم نبات کامل العیار و نام الحقیقه و حیوان ضعیف الوجود می باشد.

[۴] والاشتداد. خ ل.

متدرّجّة الحصول فيمن وُجدت له .۱

قول المصنّف: «فالإنسان» يدلّ - كما هو رايه - بأنّ جوهر الشيء وذاته يتحرّك من نقصان إلى الكمال، ومن القوّة إلى الفعل، ولا مغايرة بالذات بين المراتب وبحسب كلّ مرتبة، له لوازم خاصّة تسمّى باسم خاصّ، وحال النزول من الاصلاب إلى الارحام، ومنها إلى فضاء الدنيا والارتحال منها إلى الآخرة له اطوار كثيرة لا تحصى وذكر بعضها الذي له أحكام خاصّة ظاهرة.

قال الشيخ [۱]:

«المصنّف تكلف في [۲] هذا التاويل بصرف تلك القوى إلى النفوس لاجل ذكرها بلفظ الارواح والإمام عليه السلام بين أنّ روح القوّة مثلاً بها يحمل الثقل، وروح المدرّج بها يسعى ويدبّ ويدرج، وروح الشهوة بها ياكل ويشرب وينكح، وكلّ هذه ارواح مزاجيّة وهي قوى للنفس الحيوانيّة لأنّ روح القوّة التي بها يحمل الثقل هو العقل الهيولاني، كما توهّمه، ولا أنّ روح الشهوة التي بها ياكل ويشرب هو القوّة الخياليّة، ولا أنّ روح المدرّج هو الذي يحدث عند البلوغ الحيواني، فعلى قوله لا يقدر على المشي قبل البلوغ حتى يحصل له العقل العملي [۳] أين كلامه من كلام الإمام عليه السلام وإنّما تكلف هذا التاويل البعيد؛ حيث عبّر الإمام عليه السلام عنها بالارواح والمصنّف لا يعرف من الارواح إلا المجرّدات [والإمام عليه السلام أراد بروح الإيمان نوراً] [۴] اليقين الناشئ عن الاعمال الصالحة والنيّات الخالصة، لا التلوين الناشئ من مداومة قراءة المثنوي واوهام

[۱] هو الشيخ الاحسائي.

[۲] كلمة «في» لم ترد في المصدر.

[۳] في المصدر: «اي الكسيّ و».

[۴] في المصدر بدل ما بين المعقوفين: «وقوله: وأمّا العقل بالفعل فلا يحدث إلا في افراد البشر،

يريد به الثالثة من العقل وهو المستفاد، ويريد ما أراد الإمام عليه السلام من روح الإيمان وليس كما

أراد؛ لأنّه عليه السلام يريد [و] ويعني بروح الإيمان روح».

المثلا الرومي، كما قال وهم العرفاء؛ وعطفه المؤمنين [على العرفاء يدل] [١] على أنهم غيرهم [٢] فالؤمنون بالله حقاً [٣] عنده هم الذين يقولون: إن بسيط الحقيقة كل الأشياء. وأمثال هذا في الملائكة والكتب والرسول [٤] انتهى.

وما قال من العطف ليس في الكلام، بل كلام المصنف هكذا: «وهم العرفاء المؤمنون حقاً» وإذا وجد في بعض النسخ فحمله على التفسير أولى إذا كان حقاً وما نقلنا من الكافي يلائم تفسير المصنف وهذا ليس بغريب وإن كان لكلام الإمام عليه السلام تفسير آخر سواء كان أقرب وأولى أم لا. والشيخ راد على أكثر أقوال الحكماء السابقين واللاحقين، لكن حسن ظني به أنه من فرط ديانتها وأمانته في الدين؛ لأنه فهم من أقوالهم ما فهم وهو خلاف الدين عنده فوجب عليه الرد.

والذي يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات من طريق الرواية ما نقل [٥] عن كميل بن زياد أنه قال: سألت مولانا أمير المؤمنين عليه السلام فقلت: يا أمير المؤمنين أريد أن [٦]

[١] ما بين المعقوفين لم يرد في المصدر.

[٢] في المصدر: «وعلى كل تقدير فإنه يريد ما يزنه بميزانه».

[٣] في المصدر: «حقاً بالله».

[٤] شرح المشاعر الصدرية، ص ٢٣٥.

[٥] راجع: الكشكول للشيخ البهائي - قدس سره - ج ٢، ص ١٨٧؛ علم اليقين، ج ١، ص ٣٦٩؛ بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٨٥ نقلاً عن بعض كتب الصوفية.

[٦] مصنف علامة - أعلى الله مقامه - در شرح اصول كافي<sup>١</sup> (كتاب التوحيد، باب الروح) گفته است: «اعلم أن أفراد الإنسان وإن كانوا كلهم من حيث هذه النشأة الطبيعية متماثلين متفقين بالنوع إلا أنهم بحسب الباطن ومن حيث نشأتهم الأخروية متفاوتون تفاوتاً عظيماً يوجب اختلافاً نوعياً بينهم؛ فطائفة من الناس ليست لهم من النفوس إلا الحيوانية المثالية، وطائفة

تعرفنی نفسی، قال ﷺ: «یا کمیل وای نفس ترید ان اعرفک؟ قلت: یا مولای وهل هی إلا نفس واحدة؟ قال: یا کمیل إنما هی أربعة: النامية [۱] النباتية، والحسية

نفوسهم اعلی رتبة من هؤلاء، لأنها ناطقة مدركة للمعقولات وهم اصحاب القلوب، وطائفة نفوسهم اجل وأعلى من هاتین الطائفتین وهم الذین وصلوا إلى مقام الروح وصارت نفوسهم روحاً محضاً وعقلاً صرفاً، سواء كانوا فی أوّل الفطرة كذلك کبعض الانبیاء او بعد السلوك کسائر الانبیاء والاولیاء ﷺ یدلّ علی اختلاف جواهر النفوس بحسب الخبر ما رواه مرفوعاً عن کمیل بن زیاد قال: سألت مولانا امیر المؤمنین ﷺ فقلت: یا امیر المؤمنین أريد ان تعرفنی نفسی قال ﷺ: «یا کمیل وای الانفس ترید ان اعرفک» إلى آخر الحديث المنقول فی هذا الكتاب.

ملاصدرا (ره) بعد از نقل این حدیث گفته است: «و هذا الحديث مما اخرجه شيخنا البهائي - رحمه الله - في كتابه المسمى بالكشكول»، دلیل بر این كه نفوس انسانی در ابتدای وجود داخل در نوع واحد و به حسب حشر، انواع متعدّدند، آن است كه هر نفسی به مقتضای حرکت جوهریه و تحول ذاتی و تجسم اعمال، به صورتهای مناسب با اعمال خود متصور می گردد. پاره ای از نفوس درجات حیوانی را طی می نمایند و در خیال بالفعل ثابت و به عقل بالفعل نمی رسند، چون برای اكثر نفوس ملكه ادراك کلیات حاصل نمی گردد و در بسیاری از موارد خیال منتشر به کلی مشته می شود.

[۱] به حسب اصطلاح حکما هر موجودی كه دارای تفنّن در افعال باشد و فعل از آن بر و تیره واحد صادر نشود، دارای نفس است مثلاً فعل آتش دائماً تسخین است و این فعل دائماً بر یک نهج از آتش صادر می شود، ولی جسم نامی «نبات» افعال متعدّد و متفنّن دارد. «مثلاً» دارای تغذیه و تنمیه و تولید مثل است و عمل تغذیه مباین با عمل تنمیه است، لذا قوه منمیه غیر از غذایه است.

صدر الحکماء در اول سفر نفس اسفار، ج ۸، ص ۶ گوید: «إنّا نشاهد اجساماً یصدر عنها الآثار لاعلی و تیره واحدة من غیر إرادة مثل الحسّ والحركة والتغذية والنموّ وتولید المثل و لیس مبدا هذه الآثار المادة الأولى؛ لكونها قابلة لمحضة لیست فیها جهة الفعل والتاثير ولا الصورة الجسمیة المشتركة بین جمیع الاجسام، إذ قد یوجد اجسام تخالف تلك الاجسام فی تلك

الحيوانية والناطقة القدسية، والكلية الإلهية، ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى: جاذبة، وماسكة، وهاضمة، ودافعة، ومريية ولها خاصيتان: الزيادة، والنقصان وانبعاثها من الكبد. والحسية الحيوانية لها خمس قوى: سمع، وبصر، وشم، وذوق، ولمس، ولها خاصيتان: الشهوة، والغضب وانبعاثها من القلب. والناطقة القدسية لها خمس قوى [١]: فكر، وذكر، وعلم، وحلم، ونباهة، وليس لها انبعاث وهي أشبه الأشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان: النزاهة، والحكمة. والكلية الإلهية لها خمس قوى [٢]: بقاء في فناء،

---

الآثار وهي أيضاً قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال، فإذا في تلك الأجسام مباد غير جسميتها وليست هي بأجسام فيها وإلا فيعود المخذور، فإذا هي قوة متعلقة بتلك الأجسام وقد عرفت في مباحث القوة والفعل أنا نسمي كل قوة فاعلية يصدر عنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة نفساً.

وجود هرچه از انغمار در ماده دور باشد، به ملکوت نزدیک تر است و موجود تا ترفع از ماده نداشته باشد، مصدر افعال مختلف نخواهد شد.

[١] نفس ناطقة قدسي که به حسب جوهر ذات، مجرد از ماده است و تعلق به بدن جسمانی دارد و به اعتبار جهت سافل وجود خود، عین قوی وفي حدتها کل القواست، مبدأ فکر و ذکر و علم و حلم و نباهت است. ظاهراً مراد امام همام علیه السلام از نباهت، قوه حلس است که با نفوس ناطقه توأم و شأن نفس می باشد و به اعتبار تنزه نفس نطقی از صفات رذیله و تجرد آن ذاتاً در موارد اجسام و عوارض آن متصف به نزاهت است، کما این که به اعتبار ادراک حقایق اشیا و نیل به کلیات و سیاحت در دیار مجردات دارای حکمت است، لذا فرموده اند: «ولها خاصيتان: النزاهة، والحكمة».

[٢] مراد از نفس کلی الهی، عقل مستکمل به حکمتین: «العلمية والعملية» می باشد که عقل بالفعل تام من جمیع الجهات و الحیثیات است. این نفس، مختص به کمال است و کمال از اهل توحید، دارای روح کلی الهی می باشند که به واسطه فنای در توحید از ما سواى حق قطع توجه نموده اند و تمام حقایق را از احدیت جمعی وجود شهود می نمایند و بعد از فنای

ونعیم فی شقاء، وعزّ فی ذلّ، وفقر فی غناء [۱] وصبر فی بلاء، ولها خاصیتان: الرضا، والتسليم. وهذه التي منه [۲] مبدؤها وإليه تعود [۳] قال الله تعالى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [۴] وقال: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ [۵] والعقل وسط الكل. قال الشيخ (ره):

قوله: «ويعضد» إلى آخره هذا لا يعضده وليس بينهما مناسبة؛ لأنّ حديث الأرواح يذكّر فيه قوى النفس الناطقة وملكانها وقوى جسدها وطبيعتها، [۶]

در توحید و محو در حق به مقام صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین و فنای در بقا رسیده اند و به واسطه شهود حق و اتصال به مبدأ وجود، نقایص امکانی آنها جبران شده است و به مقام رضا و تسلیم نایل شده اند و مبدئیت حق نسبت به اشیا و فنای اشیا در حق را به واسطه رجوع کثرات به اصل وحدت شهود نموده اند. «نفخت فی من روحی» دلیل بر آن است که حق مبدأ و «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» دلیل بر آن است که عود همه اشیا و مآل جمیع موجودات به حق است. چون حضرت مولی الموحّدين مقامات نفس را بیان کرده اند، از برای مرید افاده و اشراق، فرموده اند: «العقل وسط الكل»، یعنی عقل واسطه بین حق و نفوس است کما این که نفوس، بین عقل و موجودات منغمّر در ماده واسطه می باشند «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ»<sup>۱</sup>.

[۱] وسقم فی شقاء، وعزّ فی ذلّ، وغنى فی فقر. خ ل.

[۲] در بعضی از کتب حدیث است: «وهذه التي مبدؤها منه وإليه تعود.»<sup>۲</sup>

[۳] چون غایت وجود نفس، رجوع به احدیت و فنای در حق و بقای به او است.

[۴] الحجر (۱۵): ۲۹؛ ص (۳۸): ۷۲.

[۵] الفجر (۸۹): ۲۷-۲۸.

[۶] فی المصدر: «طبیعته».

۱. البروج (۸۵): ۲۰.

۲. در تمام مصادری که برای این حدیث ذکر کردیم عبارت اینطور است: «وهذه التي مبدؤها من الله وإليه تعود».

وحديث الكميل [١] في تعداد الانفس ذواتها لاصفاتها، ولهذا كانت الانفس باعتبار ذواتها اربعا والارواح خمس، لأن روح القدس في الحديث الاوّل صفة النفس الكلّية الإلهية [٢]، وروح الإيمان صفة النفس الناطقة القدسية، وروح القوة وروح الشهوة وروح المدرج صفات وقوى للحيوانية الحسية بمعونة القوى الجسمانية التي هي قوى النفس النباتية [٣].

والمصنّف في الحديث السابق عدّ النفس الناطقة التي هي عقل هيولاني فرداً من الرّوح أي روح القوة والتي صارت بالفعل بعد ما كانت بالقوة فرداً آخر منه أي روح الإيمان فلا منافاة، بل يمكن فيه - أي فيما يتراءى من المناقاة - اعتبار لطف لفذلكة الروح والنفس، فافهم واعتبر .

فقل : «والعقل وسط الكلّ» وللنفس النامية والنباتية خاصيتان : الزيادة عند اتصال الغذاء إلى العضو على الوجه الملائم المقارب للاعتدال وهي النمو، والنقصان عند اختلال الشرائط وهو الذبول، وللحسية الحيوانية خاصيتان : الشهوة وهي اختيار الشيء وطمانينة القلب عنده ؛ لانبساط برودة الروح، والغضب بالعكس وهو غليان دم القلب لطلب الانتقام ؛ لالتهاب حرارة النفس . وللكلية الإلهية خمس قوى : بقاء بالله في الفناء في سبحات وجهه، وسقم من خشيته في شفاء رحمته، وعزّ عبادته في ذلّ عبوديته، والرضاء بالعبودية الخالصة والتسليم له في كلّ ما يجزيه، والعقل وسط الكلّ أي الواسطة أو الباطن أو الخير ؛ لأنها تنزلاته كما قيل : «خير الأمور أوسطها» . [٤]

[١] في المصدر : «كميل» .

[٢] في المصدر : «في حديث كميل» .

[٣] شرح المشاعر الصدرية، ص ٢٣٦ .

[٤] حديث قدسيّ على ما في عوالي اللامعي، ج ١، ص ٢٩٦، ح ١٩٩ .

### «المشعر الثالث: في حدوث العالم» [۱]

العالم بجميع ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمني [۲] بمعنى أن لاهوتية من الهويات

[۱] نگارنده، در رساله شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، صص ۸۵-۹۰ نوشته است:

مجموعه عالم وجود بنا بر قول متکلمان حادث است به حدوث زمانی<sup>۱</sup> این جماعت، ظرف عدم سابق بر وجود عالم را زمان موهوم می دانند نه زمان واقعی، چون زمان، مقدار حرکت است و حرکت بدون ماده و جسم معنا ندارد. متکلمین از یک نکته مهمی غفلت کرده اند و ندانسته اند که اگر زمان سابق بر عالم، موهوم باشد عالم در هم حادث می شود نه در واقع ناچار باید در واقع قدیم باشد.

عالم وجود بنا بر قول حکمای محقق (حکمای اشراق و مشاء)<sup>۲</sup> حادث ذاتی و قدیم زمانی است، چون این محققان انفکاک صنع از صانع را محال می دانند و عالم را به مجردات و مادیات تقسیم کرده اند مجردات را قدیم زمانی و موجودات زمانی را به حسب ماده قدیم دانسته و صور متوارد بر هیولای عالم را حادث زمانی می دانند.

صدر المتألهین چون قائل به حرکت جوهر است، مجموعه عالم ماده را مسبوق الوجود به عدم زمانی می داند و همان طوری که تقریر کردیم برای این عالم جهت ثبات و بقاء بوجه من الوجوه قائل نمی باشد، موجودات مجرد را چون احکام وحدت در آنها غلبه دارد.

[۲] در نسخه چاپ سنگی (تهران) ص ۱۱۸ «العالم بجميع ما فيه حادث زمني اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم الزمني».

۱. شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۴؛ إرشاد الطالبین، ص ۱۵۰؛ الأسفار، ج ۷، صص ۳۰۷-۳۲۶؛ شرح المنظومة، قسمت فلسفه، ص ۸۲.

۲. جهت اطلاع از اقوال حکما رجوع شود به: المطارحات ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، صص ۳۲۲-۳۲۸ و ۴۱۷-۴۲۷؛ شرح الإشارات ج ۳، صص ۱۰۹-۱۱۵؛ الأسفار، ج ۳، صص ۲۴۴-۲۷۷، و ج ۵، صص ۲۰۴-۲۳۴؛ رساله فی الحوادث لصدر المتألهین - فلس سره - صص ۱۵۲، ۲۴۱؛ مفتاح القبیل، ج ۲، صص ۴۶۷-۵۱۹.

الشخصية إلا وقد سبق عدمها وجودها ووجودها عدمها سبقاً زمانياً وبالجملة، لاشيء

از شؤون ربوبی دانسته و آنها را ما سوی الله نمی داند.

سید محقق داماد و جمعی از متأخرین<sup>۱</sup>، عالم ماده را مسبوق الوجود به عدم دهری و عالم دهر را مسبوق الوجود به عدم سرمدی می دانند و در نتیجه، عالم را حادث دهری می دانند. این معنا ملازم با قدم است. با آن که سید داماد - اعلی الله مقامه - در اثبات حدوث دهری خود را خیلی به زحمت انداخته است، ولی مطلب قابل توجهی نیاورده است.<sup>۲</sup> حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری - اعلی الله مقامه - قائل به حدوث اسمی شده است.<sup>۳</sup> مختار او هم مثل مبنای «سید محقق داماد» چندان متقن نیست، اگر چه کلام او کلامی علمی است، ولی ربطی بحدوث و قدم مورد نزاع ندارد.

درین اقوال مذکور قول مطابق با موازین علمی قول مصنف علامه است. عالم وجود یعنی عالم ماده چون مبدأ و علت وجودش حرکت است و حرکت در تخوم و متن ذات و جوهرش واقع شده است، هر آن مسبوق به عدم واقعی زمانی است.

صور متوارد بر ماده جسمانی حصولش به نحو تدرّج و تدریج است و ماده چون متحد با صورت است، مجموعه عالم دائماً در تبدیل و سیلان است، لکن همه حوادث و صور متجدد، مرتبط به اصل ثابت و متصل به مبادی عقلی دهری و مبادی عقلی، متصل و مرتبط به اصل ثابت سرمدی می باشند. حقیقت حق دائم الافاضه و عالم، متجدد و متصرم و منقضى است. فیض حق تعالی دائم و ثابت و مصنوعات، متصرم و متجددند منافاتی بین عدم ثبات موجودات و ثبات فعل حق نمی باشد. حق تعالی قدیم الاحسان است و عالم وجود دائم التغیر، احسان حق تناهی ندارد و هیولای عالم ماده هم به حسب انفعال و استدعا قوه‌ی غیر متاهی است.

۱. ر. ک: القیاسات، صص ۴ و ۱۰۴ و ۲۲۶-۲۲۸؛ شرح المنظومة، قسم فلسفه، صص ۸۰-۸۲.

۲. به طور تحقیق این مبنا ملازم با قدم است به واسطه آن که عالم دهر در مرتبه وجود، ثابت و غیر متغیر است و چون علت عالم ماده است مُجامع با عالم است، عدم وجود عالم زمان در مرتبه دهر عبارت است از عدم معلول در مرتبه وجود علت فیاض خود. این، با قدم عالم ماده هم سازش دارد، فافهم و تأمل جیداً.

۳. شرح المنظومة، قسم فلسفه، ص ۸۲.

من الأجسام والجسمانيات المادية - فلكياً كان او عنصرياً، نفساً كان او بدنأ - إلا وهو

تعالی الله زهی دریای پر شور      کز او بسر تشنه آرد تشنگی زور  
از او گر تشنه ای یک قطره نوشد      برای قطره دیگر خروشد  
گذشت این گفت و گو از چون و از چند      نه آب آخر شد و نه تشنه خرسند

پس حرکات عرضی که مبدأ زمانند، به حرکت جوهری و ذاتی که مقدار چنین حرکتی زمان جوهری است مسبقند، بنا بر مختار صدر الحکماء نسبت زمان عرضی جوهری به زمان نسبت حرکت جوهری به حرکت عرضی است، مثل نسبت جسم طبیعی به جسم تعلیمی، ولی حرکت عرضی و جوهری مثل خود جوهر و عرض به وجودی واحد موجودند.<sup>۱</sup>

شیخ الرئیس و دیگران هم اذعان نموده اند که طبیعت جسمانی از جهت ثبات، علت حرکت نیست و تصریح کرده اند که تغییرات خارجی به واسطه لحوق به طبیعت مثل مراتب قرب و بعد از غایت مطلوب در حرکات طبیعی و تجدد احوال در حرکات قسری نظیر تجدد ارادات منبعث از نفس (به اعتبار تجدد احوال موجب حرکت) منشأ صدور حرکت از طبیعت می باشند.<sup>۲</sup>

در هر حرکتی دو سلسله و دو رشته موجود است: یکی سلسله اصل حرکت و دیگر سلسله متظم از حالات متوارد بر طبیعت، طبیعت ثابت به واسطه انضمام یا مراتب قرب و بعد، علت اجزای حرکت شده و حرکت از آن منبعث می شود. صدور حرکات از طبیعت احتیاج به معداتی دارد که دائماً منضم به طبیعت می شوند و با اعدادی که از نظام مراتب قرب و بعد

۱. و این که آقا میرزا ابوالحسن جلوه و بعضی از اساتید دیگر گفته اند: «می شود وجودی در مرتبه ای از مراتب ثابت و در مرتبه دیگر متحرك باشد، اتحاد وجودی اعراض و موضوعات دلیل بر حرکت جوهر نمی شود»<sup>۱</sup> کلامی باطل است، برای آن که اگر با فرض اتحاد جوهر و عرض وجود تدریجی عرض بدون آن که تبدیل در موضوع حاصل شود محقق گردد، لازم آید که ماهیت عرضی در این نحوه از وجود، مستقل باشد و تابع محض جوهر نباشد.

۲. ر. ک: الأسفار، ج ۳، صص ۶۵ و ۱۰۵-۱۰۷.

۱. ر. ک: ابوالحسن جلوه - فلسفه سره - رسالة تحقیق فی حركة الجوهر، هامش شرح اللمعة الأثرية لصدر المتألهين -

فلسفه سره - ص ۲۷۷

حاصل می شود، طبیعت ثابت، علت حرکت می شود.

به عبارت دیگر جسمی که به طرف مقصدی حرکت می نماید، بین آن جسم و مقصد مسافتی است، حرکتی که از جسم صادر می شود رشته مخصوصی است که از اول حرکت تا انتهای آن به تدریج حاصل می شود و این حرکت هم، متصل واحدی است که حصول هر جزئی فرع بر زوال جزء دیگر است.

متحرک در هر آنی که حرکت می کند به مقصد نزدیکتر می شود، لذا قرب و بعد متحرک نسبت به مقصد مختلف است؛ چون مراتب قرب و بعد مختلف و متغیرند، اگرچه نفس طبیعت ثابت است، ولی علیت آن برای اجزای سلسله حرکت، به واسطه لحوق مراتب قرب و نزدیکی است و طبیعت، علت حرکت قطعه مخصوص نمی شود مگر آن که قطعه قبلی را طی نموده باشد. انضمام سلسله مراتب قرب است که طبیعت را علت حرکت می نماید، پس طبیعت ثابت، در علیت نسبت به حرکت، احتیاج به معذات دارد که صدور حرکت از طبیعت بدون مراتب مذکور امکان ندارد، بنابر این، علت تجدد حرکت، جهات مذکور است.

جواب آن که فاعل مباشر حرکت که حرکت از آن ناشی می شود و مزاول با حرکت است، نمی شود ثابت باشد. درجات مختلف قرب و بعد، از علت معد حرکتند و حرکت به حسب نحوه وجود منبعث از طبیعت است و طبیعت، مبدأ وجود حرکت است. البته حصول نحوه وجود حرکت، محتاج به علت است و بدون اعداد حاصل نمی شود، ولی آنچه که در وجود حرکت تأثیر دارد و مبدأ حرکت می باشد طبیعت است؛ و علل اعدادی، متمم قابلیت قایلند و در طبیعت تأثیری نمی کنند.

و این که شیخ الرئیس گفته است: طبیعت از جهت ثبات، علت حرکت نمی شود<sup>۱</sup>، باید مرادش از علیت در این جا علت موجب حرکت باشد نه علت معد. هر معلولی احتیاج به علت موجب دارد، خلط بین علت موجب و علت معد، شیخ را دچار اشتباه به این بزرگی نموده است.

۱. الإلهیات من کتاب الشفا، صص ۴۱۲-۴۱۳، الفصل الثالث من المقالة التاسعة؛ الأسفار، ج ۳، ص ۶۵.

متجدد الهیة غیر ثابت الوجود والشخصیة مع [۱] برهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبیر فی آیات الله تعالی و کتاب الله العزیز مثل قوله تعالی: ﴿بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [۲] وقوله تعالی: ﴿عَلَىٰ أَنْ تُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَتُنْشِئَكُمْ فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [۳] وقوله: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ [۴] وقوله تعالی: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [۵] وقوله: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [۶]

خلاصه کلام آن که فرض دو سلسله نتیجه اش این می شود که طبیعت به انضمام هر حالتی از حالات قرب و بعد نسبت به مقصد، از برای قطعه خاصی از حرکت علت می گردد نه آن که هر مرتبه ای از مراتب قرب و بعد، علت مرتبه دیگر گردند بدون آن که در طبیعت تأثیر کند، چون حرکت به حسب وجود، استناد به طبیعت دارد و مقتضی وجود حرکت طبیعت است.

علاوه بر این چون علت و مبدأ جمیع اعراض، طبیعت است و دو سلسله مفروض که شیخ برای فرار از حرکت جوهری به آن چنک زده است به حسب وجود از طبیعت تأخر دارند، چگونه از طبیعت ثابت صادر گردیده اند؟ چون دو سلسله مفروض عرضند و اعراض در جمیع اطوار و شؤونات تابع معروضند. از آنچه که ذکر کردیم و بین علت معد و علت مقتضی وجود معلول فرق گذاشتیم اشتباهات مرحوم جلوه (ره) در رساله حرکت جوهری<sup>۱</sup> ظاهر می شود. پس سیلان عالم طبع ملازم با حدوث زمانی عالم است.

شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار

[۱] برهان. خ. ل.

[۲] ق (۵۰): ۱۵.

[۳] الواقعة (۵۶): ۶۱.

[۴] النمل (۲۷): ۸۸.

[۵] ابراهیم (۱۴): ۱۹؛ فاطر (۳۵): ۱۶.

[۶] الزمر (۳۹): ۶۷.

۱. ر. ک: رساله تحقیق الحركة فی الجواهر، هامش شرح الهدایة الاثریة، صص ۲۷۴ - ۲۸۰.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [١] وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [٢] وقوله: ﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [٣] و﴿كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [٤].

قوله: «في حدوث العالم» أي في حدوث الأجسام كلها على ماذهب إليه المليون وقد خالف فيه من أهل التوحيد الحكماء ومن غيرهم الدهرية وهم جماعة منسوبة إلى الدهر؛ لإسنادهم الحوادث إليه ويبالغون في ذلك، حتى ظنّ أنهم لا يشبتون صانعاً وراءه كذا في الحواشي الشريفة.

وتفصيل مذهب الحكماء أنّ الأجسام الفلكية عندهم قديمة بموادها وصورها وأعراضها. والعنصرية قديمة بموادها لا بصورها إلا بحسب الجنس بمعنى أنّها لم تزل [مع] عنصر «مّا». وقدماءهم على أنّ الأجسام قديمة بذواتها لا بصفاتهما، واختلفوا في تلك الذوات أنّها الجسم أو ليس بجسم، وعلى تقدير الجسميّة أنّها العناصر جملتها أو واحد منها أو أجسام صغار صلبة، وعلى تقدير عدم الجسميّة، فقيل: نور وظلمة حدثت العالم من امتزاجها وقيل: نفس وهيولى تعلقت الأولى بالأخرى فحدثت الكائنات، كذا قال شارح المقاصد نقلاً عن الإمام، ثم قال: والظاهر أنّها رموز على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء.

[١] مريم (١٩): ٢٠.

[٢] الرحمن (٥٥): ٢٧.

[٣] مريم (١٩): ٩٣.

[٤] مريم (١٩): ٩٥.

والمصنّف أشار إلى مذهب الملتین [۱] بقوله: «العالم» أي الاجسام بجميع ما فيه كما قال: «وبالجملة، لاشيء من الاجسام والجسمانيات إلا وهو متجدّد الهويّة» وتجدّد الهويّة دليل للمصنّف في حدوث الاجسام، زماناً وبه ثبت المرام ويدفع هنا كلام الحكماء ويحصل غرض الملتین، وما هو مرام السابقين: العالم مسبوق الوجود بالعدم سبقاً لا يجمع السابق المسبوق.

[۱] حدوث زمانی عالم بدون قول به حرکت جوهری ثابت نمی شود؛ چون بنا بر مسلک مشهور از حکما، سیلان و انقضا و تجدد و تصرّم در موجودات عالم ماده به طور کلی ثابت نمی باشد، اگر چه انکار حرکت جوهری و عدم قول به مسبوقیت عدم صریح در جمیع ذرات عالم ماده، انحراف از طریقه انبیا نمی باشد. بنابر طریقه شیخ الرئیس و دیگران عالم وجود، حادث و مسبوق به وجود حق است.

نگارنده، در رساله حرکت در جوهر، این معنا را به طور تفصیل بیان کرده است. بنابر کون و فساد هم عالم ماده، حادث به حدوث زمانی می باشد و جمیع موجودات، معلول اراده ازلی حقند و حدوثی که معتقد اجماع اهل ملل و ادیان می باشد، بالاخره ثابت است.

مصنّف در مباحث مواد ثلاث اسفار - در بیان آن که پاره ای از موجودات دارای دو امکان هستند: امکان ذاتی و امکان استعدادی و اگر چنانچه امکان منحصر به امکان ذاتی بود، باید موجودات عالم ماده در کتم عدم و خفاء ازلی بمانند - گفته است.

«ولو انحصر الإمكان في القسم الأوّل يخلو باب الإفاضة والإجادة، ويبقى في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج إلى فضاء الكون أكثر مما وقع وهو مبرهن الاستحالة» «في ما بعد إن شاء الله تعالى» وليس في هذه الاحكام خيصة عمّا ذهب إليه المحقّقون من اهل الشريعة ولا خيّد عمّا يراه المحقّقون من اهل الحكمة القويمة، إنّما الزينغ في الحكم يقدم المجموعات الزمانية<sup>۱</sup>

۱. استاد نگارنده در علوم عقلیه، سید سادات اعظم الحكماء المظلمین و قدوة المجتهدين آقا ميرزا ابوالحسن غزوينی - روحی فداء، در حواشی خود بر این موضع اسفار فرموده است «يعني قدم المجموعات الزمانية بما هي هي» و لانهایة القوى الإمكانية بدون انتهائها إلى اصل ثابت دهری و هو فیضه و فعله بما هو فعله و من صقعته. و أمّا علی القول بانتهائها إليه فالقدم يرجع إلى ذلك الأصل الإلهي لا إلى العالم بما هو عالم و عند التحقيق فمأل القول بقدم العالم يرجع إلى قدم الحق و فعله، فافهم، فإنّه دقّی».

وهذه المسبوقية تسمى حدوثاً زمانياً بحسب الاصطلاح لاجمعنى وجوب

ولانهاية القوى الإمكانية، فإن الحوادث المتسابقة<sup>١</sup> وإن لم يكن حدوثها إلا بعد حركة وتغير ومادة وزمان، ولكن الحوادث الإبداعية سواء تجردت عن الزمان والمكان أو اقترنت بهما لأعلى الوجه الانفعال والتجدد لا يمتريها المسبوقية بالزمان والمكان<sup>٢</sup>.

در رسالة في الحدوث صص ١٤ و١٤٨ وجواهر واعراض اسفار، ج٥، ص ٢٠٥ گفته است: «في ان القول بحدوث العالم مُجمَع عليه بين الانبياء ﷺ والحكماء. اعلم ان ما ذكرناه واوضحناه سابقاً ولاحقاً من حدوث العالم بجميعة من السماوات وما فيها والارضيات وما معها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل والشرائع الحقّة وجميع السلاك الإلهية الماضية»<sup>٣</sup> در الهيات اسفار، ج٧، ص ٢٨٢ گفته است: «الموقف العاشر في دوام وجود المبدأ الاول وأزلية قدرته وبيان أنه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عمّا سواء ابداً، مع أن العالم متجدّد كائن فاسد، وإنّما الذي لا يبيد ولا ينقص أبداً هي كلمات الله تعالى». در اين

١. استاد علامه - دامت إقاداته - در حاشیه بر این موضع فرموده اند: «إن الحوادث المتسابقة - وهي الصور النورية على المادة الجسمانية على التعاقب الزماني - مسبوقه وجوداتها بأعدادها زماناً فكل واحدة منها صورة حادثة زماناً لكنّها مربوطه بأصل ثابت وهو التّغير الكلي وهو مرتبط ومتّصل بآدابها العقلية الدهرية التي بجهة ثباتها مبدأ شوق المتحرّكات والمباني العقلية متّصلة بأصل ثابت سرمدی بالثبوت المطلق وهو الحقّ الأوّل الذي هو خير محص بلاشّر، وكمالاً بلانقص، وفعل بلاقوة، فهو سبحانه بسرمدیته وجوب فاعليته، یدم الإفاضة على العفوق المجردة وهي تدیم الإفاضة على الموادّ، فجأة القدم والثبات راجعة إلى فعله وتأثيره وماهو من صقعه والحدوث والتجدد يتحقّق في اثر فعله ونتيجة إفاضته وهو المصنوع بما هو مصنوع، فالعالم الجسماني بشرائره - بما هو عالم حادث وأما فيضه قديم لأنه لا يمسك عن الإعطاء كما في الادعية الماثورة، «يا قديم المرءة»<sup>١</sup> ولذلك حكم - قدس سره - بأن الهيولى قوة غير متناهية الانفعال، واختقّ فاعل غير متناهي الفعل والتأثير، وحكم بدوام الخيرات والبركات، وبوجه بعيد مثّل فعله وصنعه القديم بما هو صنعه مثل البحر الثالث، ومثّل الحوادث الماثية مثل الأمواج الماثية والحجب المتراكمة المتولدة على البحر، هذا محصل مرام هذا الحقّ التحرير (صدور التالهيّن) ولكن قل من يدركه ويصل إليه». هكذا أفاد الأستاذ - ادام الله ميامين عزة ودولته -.

٢. الأسفار، ج١، صص ٢٣٠ - ٢٣٦.

٣. عبارات مذكور از اسفار است.

١. الموجود في الأحاديث «يا عظيم المنّة»، راجع: الكافي، ج٢، ص ٥٧٨، باب دعوات موجزة...، ح ٢٤، التوحيد،

ص ٢٢٢، الباب ٢٩، ح ١٤؛ وراجع دعاء الجوشن الكبير، الفقرة ٣٤.

كون المسبوق واقعاً في الزمان، لأنه ليس بمعتبر عند المحققين في مفهوم القدم والحدوث الزمانيّين الزمان، وغير المحققين من المتكلمين توهموا بسبب النسبة وجعلوا العالم السابق أمراً مقتدرأ غير قارّ الذات بحسب الوهم، ويقولون بالزمان الوهمي وعدم مجموع العالم بما هو مجموع واقع فيه، وهذا عندهم مناط صدق قول من قال بحدوث مجموع العالم زماناً.

وأما الحدوث الذاتي فهو المسبوقية بالعدم سبقاً يجمع السابق المسبوق ويقابله القدم الذاتي، فكلّ حادث بالزمان فهو حادث بالذات من غير عكس وكلّ قديم بالذات قديم بالزمان من غير عكس.

وقيل: القديم الزماني الذي ليس لزمان وجوده بدو أي لوجوده زمان ولكن ليس له انتهاء، وعلى هذا لا يصدق على قديم بالذات قديم بالزمان، فما هو قديم بالزمان عند الحكماء من العالم حادث بالذات وهم يكتفون بالحدوث الذاتي في إثبات الواجب الصانع، لأنّ علّة الحاجة عندهم الحدوث والإثبات كون الصانع مختاراً كما رأيهم، ومرادهم بصحة الصدور أي الصدور في وقت وعدمه في وقت آخر.

وما قال المحقق صاحب التجريد [١]: بعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة، دليل لحدوث العالم أي عالم الاجسام أشخاصها وطبيعتها، لأنّ حدوث الطبيعة عند القوم منوط بشيئين: حدوث كل فرد، وتناهي الأفراد. وأما حدوثها فلعدم خلوها عن الحركة والسكون الحادثين؛ لأنّ الزمان معتبر في مفهوم كل منهما.

كتاب هم فرموده است: دوام فیض با حدوث زمانی عالم منافات ندارد و عالم را عالم زمانی و مجردات و موجودات بلا تجرد آباد را از صقع ربوبی می داند.

[١] قال المحقق الطوسي - قدس سره -: «الاجسام كلّها حادثة؛ لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية

حادثة». راجع: تجريد الاعتقاد، ص ١٥٤؛ كشف المراد، ص ٢٥٩.

وَأَمَّا التَّنَاهِي فَلَا نَجُودَ مَا لَا يَتَنَاهَى مُحَالٌ لِلْبَرَهَانِ .

وَأَمَّا عِنْدَ الْمُصَنِّفِ فَحُدُوثُ الطَّبِيعَةِ - إِذَا كَانَ كُلُّ أَفْرَادِهَا حَادَثًا - لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى تَنَاهِي أَفْرَادِهَا ؛ لِأَنَّ نِسْبَةَ الطَّبِيعَةِ إِلَى الْأَفْرَادِ لَيْسَتْ نِسْبَةُ الْأَبِّ إِلَى الْأَوْلَادِ ، فَبَحْدُوثِ الْأَفْرَادِ ثَبَتَ حَدُوثُ الطَّبِيعَةِ . وَحُدُوثُ الْعَالَمِ بِمَعْنَى جَمِيعِ مَا سِوَى اللَّهِ تَمَّا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْمُتَكَلِّمُونَ وَاسْتَدَلُّوا عَلَيْهِ بِمَا أَوْرَدَهُ الْإِمَامُ فِي كِتَابِ الْأَرْبَعِينَ [ ١ ] بِمَا حَاصِلُهُ : أَنَّ مَا سِوَى اللَّهِ مُمْكِنٌ ، وَكُلُّ شَيْءٍ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُحَدَّثًا ، لِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مُفْتَقِرٌ إِلَى مُؤَثِّرٍ فِي تَرْجِيحِ وَجُودِهِ عَلَى عَدَمِهِ ، وَهَذَا الْإِفْتِقَارُ إِلَى الْمُؤَثِّرِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ حَالًا وَجُودَهُ ، لِأَنَّ التَّأثيرَ فِي الْمَوْجُودِ وَالْمَادَّةَ حَالُكَوْنِهِ مَوْجُودًا مُحْصِيًّا لِلْحَاصِلِ ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْإِفْتِقَارُ حَالًا عَدَمِ الْمُمْكِنِ أَوْ حَالًا حَدُوثِ وَجُودِهِ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ يُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمُمْكِنُ مُسْبِقًا بِالْعَدَمِ ، فَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنَ الْحُدُوثِ .

وَلَا يَخْفَى ضَعْفُهُ ؛ لِأَنَّ تَأثيرَ الْمُؤَثِّرِ فِي الْمُمْكِنِ مِنْ حَيْثُ هُوَ لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ وَلَا مِنْ حَيْثُ هُوَ مُعْدُومٌ ، فَتَأْمَلْ .

وَمُرَادُ الْمُصَنِّفِ مِنَ الْعَالَمِ - كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ - عَالَمُ الْأَجْسَامِ سِوَاءَ كَانَ فَلَكَيًّا أَوْ غَنْصَرِيًّا ، وَمَا ذَكَرَ فِيهِ تَامٌّ وَصَدَقَ وَحَقٌّ عِنْدَ مَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ الْقَى السَّمْعَ ، فَمَنْ قَالَ بِقَدَمِ السَّمَاوَاتِ وَعَدَمِ تَجَدُّدِهَا بِالذَّاتِ [ ٢ ] لِلْجَوَاهِرِ الطَّبِيعِيَّةِ وَانْحِصَارِ

[ ١ ] الْأَرْبَعِينَ فِي أَصُولِ الدِّينِ ، ج ١ ، صص ٥٢ - ٦٦ .

[ ٢ ] شَيْخُ فَلَاسِفَةِ إِسْلَامٍ - عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ وَالرِّضْوَانُ - دَرِ جَمِيعِ مَوَارِدِي كِه تَحَوَّلَاتِ جَوْهَرِي رَا انكَارِ نموده است ، بَيْنَ وَجُودِ وَ مَاهِيَّتِ خَلَطِ كَرْدِه اسْتِ وَ چُونِ بَه تَشْكِيكِ دَر حَقِيقَتِ وَاحِدِه كِه تَشْكِيكِ خَاصِي بِاشْدِ قَاتِلِ نَبُودِه اسْتِ ، اَز نَصُورِ اشْتِدَادِ دَر جَوْهَرِ ، عَاجِزِ بُوْدِه وَ خِيَالِ كَرْدِه اسْتِ اَكْرَ مَا ، دَر پیدایشِ طَبِيعَتِی مَثَلِ اِنْسَانِ مَثَلًا قَاتِلِ بَه حَرَكَتِ دَر جَوْهَرِ شَدِيدِمْ وَ كَفْتِیمْ مَبْدَأَ تَكْوُنِ اِنْسَانِ ، نَظْفَه اسْتِ وَ نَظْفَه بَه وَاسِطَةِ اسْتِكْمَالِ تَدْرِیجِی اَز جَمَادِی بَه نَبَاتِی وَ اَز نَبَاتِی بَه حِیَوَانِی وَ اَز حِیَوَانِی بَه اِنْسَانِی مُنْقَلِ می شُودِ وَ دَر اِنْسَانِیَّتِ هَم اسْتِكْمَالَاتِ عَدیدِه

غير القارّ في الزمان والحركة. لم يفرق بين حال الوجود وحال الماهية عن غفلة

دارد و در وجود انسان هم حرکت استکمالی متصور است، لازمه اش آن است که انسان از وجود متحصّل انسانی خارج شود و به ماهیت دیگر منقلب گردد، غافل از آن که نباتی که مبدل به حیوان می شود مرتبه نازل حیوان و نبات بالفعل و حیوان بالقوه است و داخل انواع نباتات متحصّل بالفعل بشرط لا نمی باشد، یا حیوانی که به واسطه استکمالات تدریجی، انسان می شود و در صراط انسانیت است، حیوان لا بشرط است که مرتبه نازل انسان است یا استکمالات تدریجی که از برای طبیعت انسان حاصل می شود، مستلزم خروج انسان از انسانیت و دخول در طبیعت دیگر نمی باشد، بلکه معنای حرکت در جوهر آن است که از برای انسان، اکوان مختلف است که به حسب تدریج برایش حاصل می شود و هر مرتبه سابق بر وجود جوهری، بعینه برای مرتبه لاحق هیولا و ماده است.

همان طوری که اشتداد، بیاض را از نوع خودش به نوع دیگر منتقل نمی نماید، در تحولات جوهری هم اشتداد، استکمال همان طبیعت است، مگر در حرکات کثیر متواری بر طبیعت مثل آن که طبیعی از بیاض، ضعف پیدا نماید و از نوع خود به نوع دیگر منتقل شود و یا انسان در حرکات استکمالی، به عقول لاحق مبدل و در حرکات معوج و نقصات، به شیاطین یا بهایم مبدل شود. ان شاء الله دو مباحث بعدی اثبات خواهیم کرد که جمیع تبدلات طبیعی از حرکت و خروج تدریجی ناشی است. موضوع در حرکت جوهری هیولا است با صورة «ما».

شیخ در کتاب شفا گفته است: «الفصل الثالث في بيان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدّها لاغيرها فنقول: إن قولنا: إن مقولة كذا فيها حركة قد يمكن أن يفهم منه أربعة معانٍ:

احدها: أن المقولة موضوع حقيقي لها، قائم بذاته.<sup>۱</sup>

والثاني: أن المقولة وإن لم يكن الموضوع الجوهری لها فبتوسطها تحصل للجوهر إذ هي موجودة فيها أولاً كما أن الملاسة إنما هي للجوهر بتوسط السطح.

والثالث: أن المقولة جنس لها وهي نوع لها.

والرابع: أن الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلى صنف والمعنى

۱. بذاتها. خ. ل.

فوجب بيان الفرق بأن التجدد حال ماهية الزمان والحركة، لأن ماهيتهما ماهية

الذي يذهب إليه هو هذا الاخير فنقول:

أما الجوهر فإن قولنا: إن فيه حركة، قول مجازي فإن هذه المقولة لا يمرض فيها الحركة وذلك لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة، فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط، وذلك لأن الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص وذلك لأنها إذا قبلت الاشتداد والتنقص، لم يخل إما أن يكون الجوهر - وهو في وسط الاشتداد والتنقص - يبقى نوعه أو لا يبقى، فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية، بل إنما تغير عارض للصورة فقط فيكون الذي كان ناقصاً فاشتد قد عدم، والجوهر لم يعدم فيكون هذا استحالة أو غيرها لا كوناً. وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد جلب جوهر آخر وكذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر ويكون الأول قد بطل ويكون بين جوهر وجوهر إمكان أنواع جوهرية إلى غير النهاية بالقوة كما في الكيفيات<sup>١</sup>.

این که شیخ گفته است: صورت جوهری قبول اشتداد نمی نماید برای آنکه اگر قبول اشتداد نماید یا جوهر در وسط اشتداد باقی است یا نه، در صورت بقا صورت تغییر نکرده است و اگر هم در وسط اشتداد باقی نیست، جوهر دیگر جای آن را گرفته است، کلامی به دور از تحقیق است.

ما می گوئیم: جوهر در صورت اشتداد باقی است، ولی به وجود اکمل از وجود قبلی اگر وجود قبلی ده درجه از وجود را واجد بود، وجود بعدی آن ده درجه را داراست باشیء زاید. حقیقت انسان متحرک در ذات، همیشه باقی است به این معنا که هیولا دائماً یک فرد از انسان را واجد است و در هر آن علی سبیل الاتصال به ماده، جوهری کاملاً تر افاضه می شود و صورت نوعی علی وجه التجدد والاتصال باقی است همان طوری که حرکت در بیاض متصل واحد است، و به حسب وجود انقسامات الی غیر النهایه به طور قوه نه فعلیت را قبول می نماید، حقیقت جوهر هم همین حال را دارد، ولی این اشتداد و استکمال تدریجی و تحول ذاتی علی نحو الاتصال برای وجود بالذات و از برای ماهیت بالعرض است و چون اصالت ماهیت باطل است، تشکیک در ماهیت لازم نمی آید. ولی ماهیت

١. الشفاء، الطبیعیات، ج ١، ص ٩٨، الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأول.

## التجدد والانقضاء والطبيعة إنما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها

جوهری محاذی با وجود که جامع کثرات و فعلیات ما دون حاصل از حرکت باشد، تشکیک بردار است، ولی بالعرض.

همان طوری که در بیاض، اشتداد محقق است به حسب وجود، در حقیقت جوهری هم همین جهت موجود است و حرکت، نوع را از نوعیت خارج نمی کند.

نوع در وسط اشتداد باقی است ولی به وجود تجدیدی و تصرمی و معنای حرکت در مقوله آن است که موضوع حرکت دائماً به یک فرد از مقوله متصف است؛ النهایه در عرضیات موضوع حرکت، جسم است و در طبیعت جوهری هیولا با صوره «ما» و تبدل صورت، مستلزم تبدل هیولانی است تا مستلزم حدوث ماده شود و معنای تدرج و تدریج که توسط بین قوه صرف و فعلیت محض باشد، در این جا بعینه موجود است و ساده دائماً به صورت متحول است و چون حصول صور، تدریجی و به نعت اتصال است، تعری هیولا از مطلق صورت در این فرض لازم نمی آید. ولی بنابر کون و فساد این معنا لازم می آید و ما به طور تحقیق در مباحث بعدی این مطلب را بیان خواهیم کرد.

و اما اشکال دوم شیخ که فرموده است:

«ونقول أيضاً أنّ موضوع الصورة الجوهرية لا يقوم بالفعل إلا بقبول الصورة كما علمت وهي في نفسها لا توجد شيئاً إلا بالقوة، والذات غير المتحصلة بالفعل يستحيل أن تتحرك من شيء إلى شيء؛ فإن كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها متحرك موجود و ذلك المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرأ قائماً بالفعل، فإن كان هو الجوهر الذي كان قبل أن يصير متحركاً فهو حاصل موجود إلى وقت حصول الجوهر الثاني لم يفسد ولم يتغير في جوهريته، بل في أحواله وإن كان جوهرأ غير الجوهر الذي فرضت الحركة عنه والذي إليه فيكون قد فسد الجوهر الأول إلى الجوهر الوسط و تميز إذن جوهران بالفعل»<sup>۱</sup>.

از این برهان معلوم می شود که شیخ تصور کرده است در حرکات جوهری ماده بدون تلبس با صورت عاریاً از جمیع صور، به صورت دیگر متحول می شود غافل از آن که موضوع حرکت همیشه ماده و هیولی با صوره «ما» می باشد و حرکت جوهری با کون و فساد فرق

۱. الشفاء، الطبیعیات، ج ۱، صص ۹۸-۹۹، الفصل الثالث من المقالة، الثانية من الفن الأول.

دارد، چون در کون و فساد، ماده، صورتی را خلع و به صورت دیگر متحول می شود و از آن به خلع و لبس تعبیر می نمایند، ولی در حرکت جوهری لبس بعد لبس یا لبس ثم لبس است و هر صورت سابق بعینها از برای صورت بعدی ماده می شود. تجدد صورت مستلزم حدوث هیولی نخواهد شد و چون حرکت، متصل واحد است و اجزای بالفعل ندارد، مستلزم خلو هیولی از صورت نمی باشد. به طور تفصیل این معنا را ذکر کردیم، علاوه بر این، موجود متجدد سیال به اصل ثابت و فرد عقلانی که جهت ثبات موجودات مادی هاست متقوم است. خلاصه کلام آن که از تجدد صورت، عدم بقای ماده و موضوع لازم نمی آید، چون متحرک در حرکت جوهری، مجموع ماده و صورت سابق نیست تا آن که از زوال و تجدد صورت، موضوع حرکت متفی شود، متحرک ماده است با صورتی از صور متجدد علی وصف الاتصال و اگر تجدد صورت، با زوال ماده و حدوث ماده دیگر ملازم شود، باید در هر صورت کاینه ای این حرف جاری باشد و شیخ الرئيس و اتراب و اتباع او قائل به کون و فساد هم نباشند<sup>۱</sup>.

۱. مرحوم جلوه در مقام دفاع از شیخ در رساله ای<sup>۱</sup> که در حاشیه شرح هدایه ملاصدرا (چاپ شده است چاب سنگی، ص ۲۷۷) گوید: «واعلم أن توارد الصور على الهيولى لأعلى سبيل التدرج الاتصالي - كما في الكون والفساد على مذاق المشاء - وبقاء الهيولى بصورة متجانزة؛ وأما توارد الصور على سبيل التدرج الاتصالي - وهو الحركة - وكون الهيولى موضوعاً للحركة فلا يجوز، لأن مناط الاتصال التجديدي الذي يكون مرسوماً للحركة التوسعية يجب أن يكون له وجود متحصل بالفعل ويجب أن يكون متحققاً قبل المرسوم بالذات، والهيولى لما كانت محض القوة بحسب الذات ليست كذلك، فلا يكون لها كون متحصل بين المبدأ والمنتهى حتى تكون راسمة لشيء». الحاصل أنه لا بد في الحركة من موضوع شخصي ثابت له الفعلية، والهيولى لا تكون لها الفعلية، وأما في الكون والفساد فلا يلزم إلا وجود محل قابل للصورة.

از آنچه که ذکر کردیم جواب مناقشات مرحوم سید حکماء آقا میرزا ابوالحسن جلوه - قدس الله سره - هم معلوم شد. رساله ای را که مرحوم سید حکماء آقا میرزا ابوالحسن جلوه - قدس الله سره - هم معلوم شد. رساله ای را که مرحوم سید در حرکت جوهری نوشته است حاکی است که هیچ توجه به بیانات صذر المتکلمین نکرده است و از صدر و ذیل کلماتش معلوم می شود که نحوه وجود تجدیدی را که تعبرم و حرکت در صمیم ذات و حقایق جوهر آن مأخوذ باشد، تصور ننموده است و در این مآله متحیر است.

۱. مراد رساله تحقیق الحركة فی الجوهر است.

## ماهیه قاره [۱]، فانهحصار غیر القارّ بحسب الماهیه فی الزمان والحركة لا یتنافی

[۱] صدر الحکماء (قده) در مباحث حرکت اسفار فرموده است: «اعلم انّ الحركة لما كانت متحرکة الشيء، لانّها نفس التجدد والانقضاء فيجب انّ يكون علته القريبة امرأ غير ثابت الذات والا لم يتعدم أجزاء الحركة، فلم يكن الحركة حركة والتجدد تجدداً، بل سکوناً وقراراً، فالفاعل المزاوّل لها امر يكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات وكلّما كانت الحركة من لوازم وجودها فلها ماهية غير الحركة، لكنّ الحركة لا تنفک عنها وجوداً وكلّ ما يكون من لوازم الشيء الخارجي، فلم يتخلّل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بدّ وانّ يكون ثابت الماهية<sup>۱</sup> متجدّد الوجود<sup>۲</sup>».

وبه این نکته که وجود سیال، وحدتش عین کثرت و ثباتش عین تجدد و بقای آن عین زوال و سیلان است بر نخورده است و ندانسته است که موضوع در حرکت جوهری ضعیف‌ترین اثبات و صور متوارد بر آن موضوع در حرکت اشتدادی، استکمال است، این استکمال به نحو تدوین حاصل می‌شود. هر صورت سابق از برای صور لاحق زمینه می‌شود و آنچه که در تصرّف زایل می‌شود نقص جوهری طبیعت است و در این سلوک تقریبی همیشه معنای حرکت که توسط بین فوّه صرف و فعلیت محض باشد، ثابت است.

عمده اشکال آنخوند بر شیخ این است که شیخ می‌گوید صورت متجدّد چون زایل می‌شود از زوالش، زوال هیولی لازم می‌آید، در حالتی که در کون فساد هم صورت، زایل می‌شود و هیولا هم بنا بر حرکت جوهری آنی از صورت معرانی باشد و همیشه هم آغوش با صورت است و با وجود صورت «ما» موضوع حرکت است. همان طوری که بنا بر کون و فساد بقای هیولی و انحفاظش منوط به موجود مجرد است. و شیخ گفته است که هیولی با وجود واحد نوعی (مطلق صورت) و موجود مجرد «در عالم ربوبی» محفوظ است، مادر حرکت جوهر هم همین حرف را می‌زنیم.

۱. فرق واضح است بین موجودی که تجدد و سیلان و تصرّف در حد و ماهیت آن اخذ شده باشد و موجودی که حرکت و انقضاء در وجودش مأخوذ باشد و از جهت ماهیت ثابت باشد. در اول، تجدد و انقضاء عین آن شیء است نه آن که برای آن شیء تجدد ثابت باشد. در اول که تجدد در نفس حقیقت آن ملحوظ است، جاعل آن باید نفس تجدد و انقضاء و سیلان را جعل نماید. و ممکن نیست جاعل چنین وجودی، ثابت الهویه باشد، و اما اگر تجدد از لوازم وجود چیزی شد، چنین موجودی در تحقق خارجی به اصل وجود و خارجیت احتیاج دارد و چون حرکت از لوازم وجودش می‌باشد، در حرکت احتیاج به جاعل ندارد و لازم به مجرد تحقق ملزوم محقق می‌شود و جعل تألیفی بین شیء و لوازم آن محال است، در این مطلب باید دقت کامل شود، بر کثیری از اهل فن نیز این نکته مخفی مانده است.

۲. الأسفار، ج ۳، ص ۶۱.

ما قاله المصنف بتجدد الطبيعة وليس هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد، لأن برهانه - كما قال - لاح له من عند الله لأجل التدبر في آيات الله.

وَمَا يَشِيرُ إِلَى تَجَدُّدِ الطَّبَائِعِ الْجَسْمَانِيَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [١] «وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ» [٢] ووجه الإشارة: أن ما وجوده مُشَابِكٌ لِعَدَمِهِ وبقاؤه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه وبقائه هي بعينها أسباب هلاكه وفنائه. ولهذا كما أسند الحفظ إلى الرُّسُلِ أسند التَّوَفِّيَ إِلَيْهِمْ.

بنابر حرکت جوهری، حرکت به حسب وجود خارجی، لازم غیر منفک وجود جسمانیست و چون حرکت، ذاتی و جوهری وجود جوهر است، جعل وجود جوهر «بعینه» جعل حرکت است و متحرک جوهری در حرکت احتیاج به جعل ندارد.

اگر قائلی بگوید: موضوع حرکت باید امری ثابت باشد «بنابر حرکت جوهر»، باید ثابت به حسب ماهیت و مفهوم را قصد نماید نه ثابت به حسب وجود خارجی را و این که محققان فرموده اند: موضوع حرکت باید از جهتی بالقوه و از جهتی ثابت بالفعل باشد، در حرکات عارض بر وجود خارجی تمام و صحیح است.

بنابر حرکت جوهری، فاعل مباشر و مزاوَل حرکات «عرضی» در حرکات جوهری و ذاتی که مبدأ حرکات عرضیه اند، با حرکت به یک وجود موجودند؛ ثباتش عین حرکت و فعلیتش عین قوه است. در حرکت جوهری صورتهای متوارد چون به نحو لبس بعد لبس است نه خلع و لبس، هر صورت قبلی قوه از برای صورت بعدی است.

وجود خارجی جوهر جسمانی وجودی است که عین تجدد و انقضاء و تصرم است، چنین وجودی در اتصاف به حرکت و سیلان، احتیاج به جاعل ندارد، احتیاج به جاعل در صورتی برای وجود مادی سیلانی، تصویر دارد که حرکت، از برای آن صفت ذاتی نباشد، پس جمیع حرکات حاصل از طبیعت، مستند به سیلان و حرکت نفس وجود خارجی طبایع جسمانی است.

[١] الأنعام (٦): ١٨.

[٢] الأنعام (٦): ٦١.

وفي كلمات الاوائل تصريحات به قال المعلم للفلسفة اليونانية: إنه لا يمكن أن يكون جرم من الاجرام ثابتاً قائماً مبسوطاً كان أو مركباً إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه؛ وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرمًا لانفس له، لبادت الاشياء وهلكت [۱].

و عبارتۀ ناصۀ علی آن الطبیعۀ الجسمانیۀ عندہ جوہر سیال [۲].

وقال في الفتوحات [۳]: «فالوجود كله متحرك على الدوام دُنياً و آخره، لان التكوين لا يكون إلا عن متكون، فمنّ إليه توجهات دائمة وكلمات لاتنفد وهو قوله: «وما عند الله باق». هذا إشارة إلى بقاء كلمات الله العقلية الباقية ببقاء الله [۴]، ودثور اصنامها الجسمانية.

[۱] نقل المصنف - قدس سره - عن أثولوجيا وهو لافلوطين لا لارسطو كما حقق في محلّه.

راجع: الأسفار ج ۳، ص ۱۱۱؛ أثولوجيا، ص ۱۲۶، الميمر التاسع.

[۲] تمة عبارة المصنف - قدس سره - في الأسفار.

[۳] نقل عنها المصنف - قدس سره - في الأسفار، ج ۳، ص ۱۱۳.

[۴] آخوند ملا صدرا (قده) عقول طولی و عرضی را از صقع ربوبی دانسته و از جمله عالم و ما سوى الله نمی داند<sup>۱</sup> و حکم عالم هم بر آن مترتب نمی شود، لذا حدوث زمانی عالم وجود که اجماعی ملّیون می باشد، شامل عالم عقول نیست، حکمای سابقین هم که قائل به حدوث زمانی عالم می باشند، مرادشان از عالم، غیر عالم عقول است. قول به حدوث زمانی عالم ماده، متفرع بر حرکت جوهری است و حرکت جوهری شامل همه ذرات عالم ماده است. در کلام الهی آیات زیادی موجود است که ناظر به حدوث زمانی عالم و حرکت جوهری و فنا و دثور و انوار و اتراپ و اتباع او برای نفی حرکت جوهری ذکر کرده اند، ندارند، دلایلی که شیخ الرئيس و اتراپ و اتباع او برای نفی حرکت جوهری ذکر کرده اند، مخدوش است.

۱. ر. ک: الأسفار، ج ۳، ص ۱۶۶، و ج ۵، صص ۲۰۲ و ۲۳۲؛ مفتاح الشیبه، ج ۲، ص ۲۷۶، مفتاح دوازدهم.

عقول مجرد تسرمدی غیر از تسرمد حق ندارند و باقی به بقای حق اند نه باقی به ابقای حق. بین این دو معنا فرق دقیق و لطیفی است که درک آن صعوبت دارد. بیان فرق این دو این است که از برای هر موجود طبیعی، غایت ذاتی‌ای است که موجود طبیعی ذاتاً و قهراً به آن متوجه است، توجه موجودات این‌نشاء به عالم عقل و عالم ربوبی جلی و فطری و هر سافلی طبعاً متحرک به طرف آخرت است و هر ناقصی متوجه کامل و هر موجود بالقوه‌ای ملتجی به موجود بالفعل است، کمال و فعلیت هر موجودی به وجود شدیدتر و قوی‌تر از خود می‌باشد. لذا کمال جسم به صورت طبیعی و کمال طبایع جرمی به صورت عقلی و نوری است و چون باطل و عبث در طبیعت وجود ندارد، حتماً باید موجودات به غایت اصلی خود برگردند و اتصال آنها به عقل ممکن الحصول باشد و اگر نهایت موجودات اتصال به عقول نباشد، جعل و ایجاد چنین میل طبیعی و جلی در نهاد و باطن جمیع موجودات عبث و باطل است «لا باطل ولا عبث فی الوجود»<sup>۱</sup>.

امکان اتصال به عالم تجرد و عقل یا امکان استعدادی است و یا امکان فطری و فعلی است. عقول مجرد بلکه موجودات برزخی، جمیع کمالات وجودی آنها از ازل حاصل است و چون احتیاج به شرایط و معدلات وجودی ندارند، از کمالات لایق به خود ممنوع نبوده و آنچه از کمال برای آنها امکان داشته، برای آنها حاصل شده است. موجودات مادی چون برای نیل به کمالات به امکان استعدادی احتیاج دارند و وجود آنها بر شرایط و معدلاتی توقف دارد، گاهی به حسب اتفاق چون عالم آنها عالم اتفاق است به واسطهٔ پیدایش برخی از موانع بعضی از افراد این عالم از کمال لایق به خود ممنوع گردند.

ولی چون عنایت حق ایصال موجودات اقتضا می‌نماید به کمالات لایق خود را اقتضا می‌نماید و قسر اکثری و دائمی محال است، ممنوعین از کمال، نسبت به واصلین به کمالات خود قلیل و معدودند.

۱. چون علم عنایتی حق اقتضا می‌نماید که هر موجودی را به کمالات لایق به آنها برساند و نظام طبیعی تابع نظام ربانی است.

ودلالات الآيات كقوله: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [۱] وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ﴾ [۲] على ما هو المدعى ظاهر، لأن تبدل الطبيعة يستلزم الجمع في الباطن، والإرث دلّ على أنّ الموروث شيء حصل بالتدريج، وفات عنه ما كان معدّاً لحصوله. وأمّا الرجوع فإنّما بتغيّر الذات، إذ مع بقاء الذات بهذه الأوصاف اللازمة لا يمكن الرجوع إلى عالمٍ أشرف. وباقي الألفاظ أظهر.

در جای خود مبرهن گردیده است که جمیع طبایع موجود در عالم ماده دارای طبیعتی عقلی اند که به حسب وجود تام تر و نسبت به موجودات مادی و طبایع سمت مدبریت دارد. موجودات مادی، سالک به سوی عالم عقلمند، چون هر فرعی باید به اصل خود رجوع نماید و هر صاحب غایبی باید به غایت خود متصل و به اصل خود متحد و یکتا گردد، صاحب غایت مستدرج الوجود و غایت واصل، ثابت و باقی و دائمی است و غایت وجودی آن، شهود باری تعالی می باشد و چنان محو شهود حق است که خود را نمی شناسد و امکان وجودی و قصور ذاتی آن به وجود حق اول و محبوب و مراد مطلق منجبر است و چون عشق به ما فوق، جبلی و فطری عقول است و تخلف از مقتضای فطرت اصلی مفقود است و عقول، حق را شهود می نمایند و شهود حق برای آنها فعلیت دارد، طلب تدرّجی و حرکت در آنها برای نیل به محبوب اصلی مفقود است و حجاب بین آنها و حق تعالی نیست. انوارشان مطموس در نور وجود حق است و باقی به بقای اویند و وجود آنها از وجود حق متمیز نیست و بر آنها اطلاق لفظ عالم و ما سوی الله نمی شود. هر چه که بر آن اطلاق اسم عالم می شود، حادث زمانی و متحرک به حرکت جوهری است. این بود خلاصه کلام در فرق بین موجوداتی که باقی به بقای حق اند و موجوداتی که باقی به ابقای حق اند این مطلب را صدرالدین شیرازی در اکثر از کتب خود بیان کرده است.

[۱] الزمر (۳۹): ۶۷.

[۲] مریم (۱۹): ۴۰.

«ومبدأ هذا البرهان المشار إليه تارةً من جهة تجدد الطبيعة» [۱] وهي صورة جوهرية سارية في الجسم هي مبدأ قريب لحركته الذاتية وسكونه ومنشأ آثاره، وما من جسم إلا ويتقوم ذاته من هذا الجوهر الصوري الساري في جميع اجزائه وهو أبداً في التحول والسيلان والتجدد والانصرام والزوال والانهدام، فلا بقاء لها ولا مسبب لحدوثها وتجديدها؛ لأنّ الذاتيّ غير معلّل بعلّة سوى علّة الذات، والجاعل إذا جعلها جعل ذاتها

[۱] مصنف در مبحث حرکت جوهری اسفار گفته است: «فالمبدأ القريب للحركة الجسميّة قوة جوهرية قائمة بالجسم؛ إذ الاعراض كلّها تابعة للصور المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بأنّها مبدأ أوّل لحركة ماهي فيه»<sup>۱</sup>.

هر متحرکی دارای طبیعتی می باشد که مبدأ قریب و فاعل مباشر حرکت است، اعم از این که حرکت، طبیعی یا قسری و یا ارادی باشد، در حرکات طبیعی این امر واضح است، چون معنای حرکت طبیعی آن است که حرکت، عارض طبیعت و طبیعت متحرک باشد، در حرکت قسری هم قاصر، علت معدّ حرکت و علل اعدادی، علل بالذات نمی باشند. از این جهت قسر بالاخره زایل شده و متحرک طبیعت می باشد. در حرکات قسری همیشه قاصر، طبیعت را از مسیر خود منحرف می نماید، ولی فاعل حرکت طبیعت است.

از آن جایی که قسر دائمی و اکثری محال است، قسر زایل و طبیعت «بما هي هي» منشأ حرکت می باشد. در حرکات ارادی هم فاعل حرکت، طبیعت است چون افعال جسمانی نفس «بدون توميط طبیعت» بلاواسطه از نفس صادر نمی شوند، نفس در این قسم از افعال قوای جسمانی را جهت حرکت جسمانی استخدام می نماید و افعال نفس را در این موارد فعل تسخیری و نفس<sup>۲</sup> را فاعل بالتسخیر نامیده اند.

بنابر آنچه که ذکر شد، مبدأ قریب و فاعل مزاوّل حرکت در جمیع حرکات قوه ساری در جسم است که از آن به طبیعت تعبیر نموده اند، اعراض جمیعاً تابع صورت نوعی اند. بعد از آن که معلوم شد مبدأ وجود حرکت و فاعل مزاوّل آن، طبیعت است، حرکت، غیر

۱. الأسفار، ج ۳، صص ۶۴-۶۵.

۲. نفس به اعتبار وجود نازل، متحرک به حرکت جوهری است، بلکه نفس در مرتبه نازل، عین مواد و اجسام است و در ابتدای وجود، جسمانی است و به تحولات جوهری به مقام تجرد و تَرَوُّحَن می رسد.

المتجددة، وأما نجدّهما فليس يجعل جعلاً وصنع فاعل، وبها يرتبط الحادث بالقديم، لأن وجودهما بعينه هذا الوجود التدريجي، وبقاؤها عين حدوثها، وثبوتها عين تغيرها، فالصانع بوصف ثباته ويقائه أبدع هذا الكائن المتجدد الذات والهوية، والذي جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم - وهي الحركة - غير صالح لذلك.

مراد المصنف أن مبنى البرهان على حدوث الاجسام كلها هو تجدّد طبيعتها وصورتها السارية فيها، لأن التجدد إنّما يكون للمتغير المتبدل الغائي لا الثابت الباقي، وهذا ظاهر واضح لا ريب فيه، وإنّما الارتباط في المقدمات، وما يُبنى الكلام عليها، وما يُتفرّع عليه فنبحث فيها وفيما عليها فنقول:

قوله: «وهي صورة جوهرية» أي النوعية وإذا قيل: الصورة الحالة في المادة فالمراد منها الجسميّة، وإذا قيل: الحالة في الجسم فالمراد النوعيّة، لأن الجسم، جسم بمادته وصورته الجسميّة، فلا يرد ما قاله الشيخ (ره).

قوله: «سارية في الجسم» ينافي كونها صورة جوهرية، لأن الجسم إنّما هو جسم بمادته وصورته في الجسم، فما [معنى] الساري؟ ولعله أراد بالجسم المادة فيتم له مراده.

وقول المصنف وهو ابدأ أي الجوهر الصوري الساري ابدأ «في التحول والسيلان والتجدد والانصرام» فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها، لأن الذاتي لا يعلّل.

از انقضا و تجدّد و تصرّف حقیقی ندارد، بلکه حرکت، نفس تجدّد و تصرّف و زوال است، جهت ثبات در آن متصور نمی باشد؛ شاید علت قریب و فاعل مباشر آن امری ثابت الوجود والهویه باشد، باید فاعل حرکت، امری متدرج الوجود و سیال الهویه باشد، فرض ثبات مبدأ حرکت، فرض سکون و عدم تجدّد حرکت است؛ باید نحوه وجود طبایع جسمانی سیال و یک آن ثابت نباشد و چون این حرکت در جوهر و ذات شیء است آن را مصنف علامه - اعلی الله قدره - حرکت در جوهر نامیده اند.

وَأَمَّا كَوْنُ دَعْوَى الْحَدُوثِ ذَاتِيًّا لِلطَّبِيعَةِ، فَيَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهِ: «أَبْدَأُ فِي التَّجَدُّدِ وَالْإِنْصِرَامِ».

وَأَمَّا ثَبُوتُ حَقِيقَتِهِ بِمَا سَيَأْتِي مِنَ الْكَلَامِ.

وَأَمَّا أَنَّ الذَّاتِيَّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى عِلَّةٍ غَيْرِ عِلَّةِ الذَّاتِ فَلِأَنَّ الذَّاتِيَّ لَا يَنْفَكُ عَنِ الذَّاتِ، بَلْ وَجُودُهُ لَا زَمَ لَوْجُودِهَا وَاللَّازِمُ مَجْعُولٌ بِجَعْلِ مُلْزِومِهِ وَبَعْدَ جَعْلِ الْمُلْزُومِ لَيْسَ لَهُ حَالَةٌ الْجَوَازِ حَتَّى يَحْتَاجَ إِلَى الْفَيَاضِ مَفِيضٍ [۱] وَجُودُهُ، لِأَنَّ

[۱] این که در کلمات اساطین حکمت<sup>۱</sup> وارد است: هر متحرکی محتاج به محرك است که مفید حرکت باشد، در حرکات عرضی است و اما در حرکت جوهری وجود تجدیدی احتیاج به مفید حرکت ندارد و جعل وجود آن بعینه جعل حرکت است و در حرکت جوهری احتیاج به مفید وجود است نه مفید حرکت، در حرکات عرضی که طبیعت در یکی از مقولات عرضی حرکت می نماید، مثل حرکت در کیف یا کم یا وضع به محرکی احتیاج دارد که حرکت را به آن افاده کند، ولی طبیعت متجدد به مفیض وجود احتیاج دارد و نحوه وجود متجدد حرکت، ذاتی آن است.

به عبارت دیگر - چون در حرکات عرضی جعل متحرك (جسم) بعینه جعل حرکت نیست، معلل است به محرکی غیر خود، لذا قدما گفته اند: هر متحرکی به محرك ثابت احتیاج دارد، و در حرکات جوهری چون جعل طبیعت عین جعل طبیعت است، متصف به سیلان و انقضاء؛ معنای حرکت در جوهر سیلان نحوه وجود جوهر است، نفس مفهوم طبیعت ثابت و نحوه وجودش سیال و متصرف است و سیلان و تصرف به حسب وجود خارجی بر هویت متجدد عارض نیست بلکه وجود متحرك، نفس تجدید و سیلان است.

در حرکات عرضی طبیعت به حسب هویت و ماهیت ثابت و حرکت از عوارض وجود متحرك است.

باید درست تأمل کرد در این کلام و فرق گذاشت بین عوارض وجود و عوارض ماهیت و بین اختلاف جهت قوه و فعل به حسب وجود خارجی و اختلاف بین عوارض وجود و

الذاتیات کما هی موجوده بوجود واحد، کذا مجعوله بجعل واحد.

عوارض ماهیت به حسب تحلیل عقلی.

این نکته باید مخفی نماند که معنای حرکت در طبیعت نوعی جوهر به حسب هویت خارجی آن است که جوهر ناقص خارجی مثل طبیعت انسان در اوایل تکوین، عبارت است از خروج تدریجی انسان از وجود ناقصی به وجود کامل و از وجود انسانی به وجود انسانی کاملتر و تمامتر، یک وجود دارای استکمالات ذاتی و تحولات جوهری است و این طور نیست که انسان متحرک، از نوع خود به نوع دیگر خارج شود. مقوله جوهر بعینها مثل مقوله کیف قابل اشتداد است و هیولای مصحح حرکت در حرکت جوهری در هر آنی متلبس به یک صورت و فعلیت مخصوص از طبیعت و هویت جوهر است و معنای حرکت در مقوله آن است که متحرک از ابتدای شروع به حرکت در آن مقوله، به فردی از آن مقوله منصف باشد و از برای طبیعت انسان از اول شروع به حرکت تا انتهای حرکت یک وجود سیلانی متبدل منصرم موجود است. متحرک که هیولا باشد، موضوع حرکت جوهری است با صورتی به نحو ابهام، مفید وجود همان طوری که ذکر کردیم در حرکت جوهری موجود مفارق عقلی است که فعلیت محض می باشد و جهت قوه و استعداد در آن وجود بوجه من الوجوه تصویر ندارد و در بحث مثل افلاطونی و عقول ذکر کرده اند که انواع مادی این نشاء فانی و دائر از بسایط و مرکبات در تحت تدبیر فرد مجرد عقلی خود هستند.

به طور کامل بیان کرده ایم که مبدأ آثار در حرکات طبیعی، نفس طبیعت است و گفتیم که طبیعت اگر ثابت باشد، مبدأ اعراض مختلف و حرکات متغیّر نخواهد شد و مبدأ مباشر حرکت باید امری متجدد الذات والهویه باشد. طبیعت جسمانی به اعتبار مادیت و حصولش در هیولی دائماً در حرکت و از قوه به فعلیت خارج می شود و هیولای متحد با طبیعت هر چه که از قوه به فعلیت خارج شود، باز امکان قبول صور غیر متناهی در ذات آن موجود است.

حرکت و زمان که به وجود واحد موجودند، در سیلان و تجدد تابع طبیعت جسمانی اند و چون طبیعت جسمانی دائماً در تغیر و تبدل، بلکه عین تجدد و انقضا و سیلان است و هیولا هم قوه محض و اعراض هم از توابع طبیعت جسمی هستند، ناچار طبیعت احتیاج به متحرک دارد و در حرکت جوهری طبیعت بنفسها متحرک است و احتیاج به مفید حرکت ندارد، چون

والشيخ - قدس سره - اعترض على كلام المصنف: «ولاسبب لحدوثها»  
بوجوه، وقال في آخر كلامه:

از برای طبیعت، غیر وجود تجدیدی وجودی متصور نمی باشد.  
بنابر این، طبیعت از معطی وجود استغنا ندارد و آن محرك وجود، باید امری ثابت باشد  
جماعتی آن محرك عقلی را عقل عاشر و جمعی رب النوع و عقل عرضی می دانند، صدر  
المعالیهین به واسطه براهینی قائل به ارباب انواع اند<sup>۱</sup>. از آن جایی که موجود مادی و دایره،  
فرع و رقیقت موجود مجرد عقلی است و نهایت و غرض از حرکت مادیات، اتصال به اصل  
خود می باشد، یک نحوه اتصالی که ارباب تحصیل آن را ادراک می نامند، بین این فرع و  
اصل خود موجود است و جمیع قوای موجود در عالم ماده از آن عالم نازل می باشند. جمیع  
انواع مادی به ارباب انواع و عقول عرضی متصل اند و خطوط شعاعی معنوی از عقول  
قدسی به موجودات این عالم متصل است و آن خطوط شعاعی روابط بین عالم معنا و عالم  
حسن اند.

مقوم و جهت بقای هر طبیعتی جوهر فرد مجرد عقلانی است که نسبتش به جمیع افراد مادی  
علی السواست و ذات هر موجود متجدد، با فرد عقلانی و جوهر نورانی خود به حسب معنا  
متحد است و این حرکات متجدد مختلف مربوط به آن وجود عقلانی است؛ ذات طبیعت از  
جوهر ثابت مفارق و جوهر متجدد هیولانی متظم است و بواسطه اتصال و اتحادش با فرد  
عقلانی محیط به شراشر وجود طبیعت، وحدت و ثباتش محفوظ است و این تغییرات و  
تبدلات، موجب تبدل نوعی طبیعت و بودن هر طبیعت متحرك انواع غیر متناهی نخواهد  
شد و اشراقات متوارد بر طبیعت از آن جهتی که مرتبط به فرد عقلانی است، ثابت و به اعتبار  
انتساب آن به طبیعت متجدد متغیر است و این خود از عجایب مباحث عقلی است «فاقرأ  
وارقا»<sup>۲</sup>.

مثل حقیقت انسان در این دنیا که جسد و قوای مادی او دائماً در تغیر و تبدل و اصل ثابت و

۱. ر. ک: الأسفار، ج ۲، صص ۲۶-۸۱.

۲. اقتباس از حدیث است که در فضل قاری قرآن وارد است. و. ک: الکافی، ج ۲، ص ۶۰۶، باب فضل حامل  
القرآن، ح ۱۱.

إِنَّمَا جَرُّوْا عَلٰی كَلَامِ [۱] قَالَهُ مَنْ لَا نَعْلَمُ [۲] قَالَ :

ما خلق الله الشمسَ مشمشاً وإنما خلق الشمس [۳]، فقلنا له : كون الشمس

جهت بقای او نفس ناطقه است و این همه تغییرات و تبدلات مختلف در وحدت شخصی او قاذح نیست .

در جای خود مقرر گردیده است که عقول مجرد ماورای این نشأه به منزله روح و جان از برای مادیات متفرق هستند ، موجودات مادی نحوه وجودشان وجود افتراقی و دور از جمعیت و موجودات مجرد به واسطه تجردشان حیثیت وجودشان ، حیثیت اجتماع و عدم افتراق است و وحدت صرف در آنها حکم فرما و نشأه ، آنها نشأه وصل است ، معذک افراد مادی مرتبه نازل موجودات مجرداند و چون وجود حقیقت واحد و دارای مقامات و مراتب متمیز به شدت و ضعف است ، همه افراد طولی آن از یک اصل و سنخ فاردند . موجودات مادی به واسطه استکمالات جوهری ، عقول لاحق خواهند شد و این مادیات همان حقایق عقلی اند که تنزل نموده اند .

از برای حقیقت انسان مثلاً نشأت مختلف است ، لذا شیخ یونانی در آنولوجیا گفته است : «إِنَّ هَذِهِ الْحَاسِيسَ عَقُولَ ضَعِيفَةٍ وَتِلْكَ الْعَقُولَ حَاسِيسَ قَوِيَّةٍ»<sup>۱</sup> .

چرخ بالین اختران نغز ، خوش زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

برای بحث تفصیلی این مطلب ر. ک: مباحث عقل و معقول و مباحث نفس کتاب اسفار<sup>۲</sup> .

[۱] کلامه . خ ل . و کذا فی المصدر .

[۲] فی المصدر : «لم يعلم» .

[۳] نقله المحقق اللاهیجی - قدس سره - عن الشیخ الرئیس - قدس سره - راجع شوارق الالهام ،

ص ۱۳۸ .

۱ . آنولوجیا ، ص ۱۲۷ .

۲ . ر. ک: الأسفار ، ج ۳ ، ص ۲۷۸ به بعد ، و ج ۸ و اوایل ج ۹ .

مشمشاً شيء أو ليس بشيء فإن كان شيئاً فالله سبحانه خالقه، وإن كان ليس بشيء فما الذي ينفيه؟ ... فالذاتي إذا كان مغايراً للذات كانت علته غير علة الذات ولو بالمفهوم والاعتبار [۱].

وقول الرئيس: ما خلق الله الشمس مشمشاً. أراد به أن ماهية الشمس ليست مجعولة تركيباً لأنه ليس بمجعل أصلاً، لأن المجلع التركيبي يحتاج إلى المجعل والمجعل إياه، وهذا المجلع لا يتحقق بين الشيء ونفسه. [۲]

[۱] شرح المشاعر الصدرية، ص ۲۴۵.

[۲] ممکن است کسی بگوید: در صورتی که وجود هر متجددی مسبوق به وجود متجدد دیگر باشد، نقل کلام می شود در علت علتش، لازم این بیان تجدد حق و حدوث موجود ثابت محض و یا تسلسل است.

جواب آن که تجدد اگر صفت ذاتی از برای موصوف خود باشد، در تجدد و سیلان احتیاج به مجدد ندارد و در صورتی که تجدد، صفت ذاتی باشد، شیء در این صفت احتیاج به جاعل ندارد که آنرا به این صفت متصف نماید، برای آن که ذاتی، محتاج به جعل نیست و ملاک جعل، امکان و عدم ضرورت است، همان طوری که حقیقت وجود به حسب تشآن متفاوت الحصول و دارای مراتب است، همچنین بعضی از موجودات به حسب کون خارجی متدرج الوجود و دارای وجودی هستند که عین سیلان است و تحقق خارجی آن به زوال جزئی و حدوث جزء دیگر منوط می باشد، هر متغیری باید به موجودی که نفس تجدد و انقضا باشد منتهی شود و چون حرکت و تغیر و تجدد برای آن ثابت و دائمی است به اعتبار جهت ثبات مستند به وجود قدیم ثابت و به اعتبار تصرم، مبدأ صدور حرکات عرضی است. این حالت فقط از برای طبیعت جسمانی ثابت است و بس؟ حرکت و زمان، تابع حقیقت جوهری اند اختلاف در اعراض از حصول شدت و ضعف در اصل طبیعت جوهر ناشی است، اگرچنانچه مبدأ وجود اعراض، طبیعت ثابت باشد در اصل حقیقت جوهر تجدد و حرکت فرض نشود، باید عرض واحد متصف به شدت و ضعف نشود. اختلاف در اعراض از قبیل اشتداد در یک نوع و یا انتقال از نوعی به نوع دیگر از حصول تغییرات و

وقوله: «كون الشمس مشمسا شيئا أو ليس بشيء» قلنا: شيء، لكن ليس مغايراً للشمس بحيث يحتاج إلى جعل آخر غير جعل الشمس؛ لأن الشمس بعد خلقه ليس خالياً عن هذا الكون حتى يحتاج في صدقه إلى جعل وتصرف آخر.

وقوله: «علة الذاتي غير علة الذات ولو بالمفهوم والاعتبار» إن كان المراد المغايرة بحسب الإضافة أي إضافة العلة إلى الذاتي غير إضافتها إلى الذات فهذا كما ترى.

وقال الشيخ (ره): «قال المصنف [١] «وبها يرتبط الحادث بالقديم» - أي بالطبيعة [٢] - ليس بصحيح لأن القديم إذا وقع بينه وبين غيره ارتباط - حادثاً كان أو قديماً - كان [٣] حادثاً؛ لحصول الافتراق وإنما الارتباط بين الحادث والحادث أعني فعله وإرادته [٤]»، انتهى.

ما أدري ما أراد من الفعل والإرادة الحادثة ومن خالقها، ولا أدري في كلامه كثير رعاية الأدب يقتضي، هكذا يقال؛ لأنه قليل النظر فيما قلنا ثبوت حقيقته بما سيأتي وهو قوله: «الذي جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم» - وهي الحركة - غير صالح لذلك وكذا الاعتراض إلى آخر الكلام وحاصله أن الحركة لما كان معناها التجدد والانقضاء فيجب أن يكون علتها

تبدلات در اصل حقیقت جوهر حاکی می باشد.

کسانی که این اصل عظیم (حرکت جوهری) را منکرند، از معنای تشکیک در اصل حقیقت وجود غافلند. می شود یک حقیقت دارای شؤون مختلف باشد.

[١] في المصدر: «قوله».

[٢] في المصدر بعد كلمة «بالطبيعة»: «يرتبط الحادث بالقديم».

[٣] في المصدر بعد «كان»: «المتنع من القدم المتنع من الحدوث».

[٤] شرح المشاعر الصدرية، ص ٢٤٦.

القريبة أمراً غير ثابت الذات [١] وإلا لم تنعدم اجزاء الحركة فإذا لم ينعدم الجزء الأول منها باقتضاء وباقتضاء العلة إياه لم يحصل جزء آخر وإلا اجتمع الاجزاء، فلم تكن الحركة حركة ولا التجدد تجددًا فالفاعل المباشر لها ليس عقلاً محضاً من غير واسطة؛ لعدم تغيره، ولا نفساً من حيث ذاته العقلية، بل إن كانت النفس محرّكة، فهي إما من حيث كونها في الجسم أو من حيث تعلّقها به، فتكون إما طبيعة أو في حكم طبيعة، ثم إن الحركة إما طبيعية أو قسرية أو إرادية.

فإن كانت الأولى فظاهر أن فاعلها الطبيعة وكذا إن كانت قسرية؛ لأن القاسر علة معدة للحركة وليس فاعلاً لها وإلا لزال مع زواله وليس كذلك. وأيضاً القواسر لا بد من انتهائها إلى الطبايع كما حُقق.

وأما الإرادية فالنفس فيها وإن كانت يظن بها أنها هي الفاعلة القريبة إلا أن التحقيق أنها لاتفعل إلا من جهة كونها طبيعة نازلة أو مستخدمة إياها أو قواها المادية ونحن نتيقن بالوجدان أن الميل للجسم الصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون إلا قوة قائمة به وهي المسماة بالطبيعة، فالبدء القريب للحركة لامحالة قوة جوهرية قائمة بالجسم، لأن الكيفيات والاعراض كلّها تابعة للصور المقومة وهي الطبيعة وقد برهنوا أيضاً على أن كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وأن يكون فيه مبدأ ميل طباعي، فثبت أن

[١] عارف كامل ومحدث متبحر، ملامحسن فيض - قدس الله سره - در كتاب عين اليقين (چاپ سنگی، ص ٢٧٤) گوید: «لما كانت الحركة والسكون من آثار الطبيعة، وقد تقرر أن كل ساكن فمن شأنه أن يتحرك؛ فالطبيعة إذن متحركة دائماً إما بالفعل أو بالقوة فهي إذن امر سيال الذات، إذ لو لم يكن سيالاً لم يمكن صدور الحركة عنه؛ لاستحالة صدور التجدد من الثابت، فإن الحركة لو كانت علتها القريبة أمراً ثابت الذات لم تنعدم اجزاؤها، فلم تكن الحركة حركة بل سكوناً ولا التجدد تجددًا بل قراءاً».

مُزاول الحركة مطلقاً لا يكون إلا الطبيعة وقد مرَّ أنَّ مباشرَ الحركة لا بدَّ وأنَّ يكونَ امرأً متجدِّداً، فالجوهر الصوري المسمَّى بالطبيعة لا يخلو منها جسم من الاجسام؛ لكونها غير خاليةٍ عن حركة أو سكون، والساكنُ من شأنه الحركة أيضاً.

وقال المصنف: وهو عند الفقهاء [١] أمر سيال الذات متجدد الحقيقة ولو لم يكن سيالاً متجدد الحقيقة لم يمكن صدور الحركة عنه، لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت. والحكماء يعترفون بأنَّ الطبيعة من جهة الثبات لا تكون علة الحركة إلا أنهم قالوا لا بدَّ من حقوق تغير لها من خارج كتجدد مراتب القرب والبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وتجدد أحوال أخرى

[١] صدر الحكماء در رسالة في الحدوث ص ٤٧ گوید: «وقد مرَّ أنَّ مباشرَ الحركة لا بدَّ وأنَّ يكونَ امرأً متجدِّداً، فالجوهر الصوري المسمَّى بالطبيعة لا يخلو منها جسم الاجسام؛ لكونها غير خاليةٍ عن حركة أو سكون، والساكن من شأنه الحركة أيضاً وهو عند هذا الفقير أمر سيال الذات متجدد الحقيقة ولو لم يكن سيالاً متجدد الحقيقة، لم يمكن صدور الحركة عنه؛ لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت، والحكماء كالشيخ الرئيس<sup>١</sup> واشباهه معترفون بأن الطبيعة من جهة الثبات لا تكون علة الحركة إلا أنهم قالوا: لا بدَّ من حقوق التغير لها من الخارج إلخ»<sup>٢</sup>.

١. الإلهيات من كتاب الشفاء، صص ٤١٢-٤١٣، الفصل الثالث من المقالة التاسعة.

٢. ملاصدرا در مفاتیح الغیب، ج ٢، صص ٤٦٨-٤٦٩ گوید: «الفلاسفة معترفون بأنَّ الطبيعة مالم يكن لها ضرب من لحوق التغير لا تكون علة للحركة إلا أنهم صححوا استناد الحركة إلى الطبيعة بمثل تجدد مراتب، قرب الأيون وبعدها عن الغاية المطلوبة وفي القسريات بتجدد أحوال أخرى وفي الإرادات بتجدد الإرادات المنبئة عن النفس على حسب تجدد الدواهي الباعثة لها. وأنت تعلم أنَّ ما ذكره غير مُجدد و ما صحَّحوه غير مستقيم، بل هو سقيم بعد؛ لأنَّ الكلام عائد في تجدد تلك الأمور والاحوال ولا يجدي نفعاً فرضُ السلسلتين، إحداهما من الحركة واجزائها، والأخرى من غيرها، ثم استناد كل جزء من إحداهما إلى شطر من الأخيرة وبالعكس لاعلى وجه الدور، كما قرَّره في موضعه وهكذا في بيانهم ربط الحادث بالقديم، وذلك لأنَّ الكلام في العلة الموجبة للحركة الفاعلية إمَّاها لا المنة لها، وما ذكره من فرض السلسلتين على فرض صحته نغم المَعْنَى على تعيين أمور مخصصة لأجزاء الحركة لو لم يكن هناك أمر متجدد الهوية».

في الحركات القسرية وتجدّد الإرادة المنبعثة عن النفس على حسب الدّواعي وما ذكروه غير مُجدّد في صحّة ذلك ؛ لأنّ تجدّد هذه الاحوال وتغييرها ينتهي لامحالة إلى الطبيعة لما علمت من انتهاء القسر إلى الطبيعة ، وأنّ النفس لا تكون مبدأ الحركة إلا باستخدام الطبيعة ، فالتجدّدات كلّها منتهية إلى الطبيعة ، معلولة لها فنقول : تجدّد ماهي مبدأ له يستدعي تجدّدها البتّة فما قالوا أيضاً وفرضوا السلسلتين لتصحيح قولهم ، عند الإمعان يظهر قصوره ، فإنّ الكلام في العلة الموجبة لافي العلة المعدّة لها وبعد التأمل ظهر خلله ، فظهر أنّ تجدّد المتجدّدات مستندة إلى أمر يكون جوهره وذاته متبدّلة سيّالة وهي الطبيعة ، وتجدّدّها لما كان لذاتها السّيال فاندفع السؤال ولايجري الكلام ولايؤدّي إلى التسلسل ولاالتغيّر في ذات المبدأ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، فتجدّد الطبيعة عين ثباتها فيما هي ثابتة مرتبطة إلى الحقّ وبما هي متجدّدة مرتبط إليها تجدّد المتجدّدات فبالطبيعة المتجدّدة السّارية في الاجسام يتمّ الكلام ، ويحصل مغزى ما ورد في الشرع من سيّد الانام : العالم حادث ، ولا مؤثّر في الوجود إلا الله [١] ، ولا يلزم التخلف بوجه ، والحركة والزمان لا يصلحان للواسطة .

«فإنّ الحركة أمر عقلي إضافي عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل ، لا ما به يخرج منها إليه وهو نحو من الوجود الحدوثي التدريجي والزمان كميّة ذلك الخروج والتجدّد ، فالحركة خروج هذا الجوهر من القوّة إلى الفعل تدريجاً والزمان مقداره وشيء منهما لا يصلح أن يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم ، وكذا الأعراض ؛

[١] لم نجد في الجوامع الروائيّة ، والظاهر أنّه نقل بالمعنى . راجع : الكافي ، ج ١ ، صص ٧٢ -

٨٢ ، باب حدوث العالم وإثبات المحدث ؛ التوحيد ، صص ٢٩٢ - ٣٠٤ ، باب إثبات

حدوث العالم .

لأنّها تابعة في الثبّات والتجّد لحالّها ، فلم يبق إلا ما ذكرناه وقد بسطنا القول المشبّع [۱]  
لإثبات المرام في سائر صحفنا بما لا مزيد عليه .

[۱] صدر المتألهين طریقه حکما در جواب از اشکال ربط متغیر به ثابت محض را تمام ندانسته و به طریقه خود از اشکال ربط حادث به قدیم جواب داده است . در رسائل در مسأله ربط حادث به قدیم گوید : «والذي هو اسدّ الأقوال الواردة منهم وأقرب إلى الصواب هو قول من قال : إنّ الحوادث بأسرها تستند إلى حركة دورية دائمة ولا يفترق هذه الحركة إلى علّة حادثة ؛ لكونها ليس لها بدو زمني فهي دائمة باعتبار و به استندت إلى العلّة القديمة»<sup>۱</sup> . در حواشی بر حکمة الإشراف دو تقریر اشکال ربط حادث به قدیم و این که چون علت حادث باشد حادث باشد و چگونه ممکن است حادث را به قدیم ثابت ربط داد؟ و چون علت العلل موجودات ، قدیم محض است ، باید جمیع معالیل بعد از معلول اول ، قدیم باشند گوید : «وهذا الكلام في اول الامر كما يدلّ على قدم العالم يدلّ على قدم كل معلول بعد المعلول الاول ، فيلزم أن لا يوجد حادث زمني . والنكته التي بها يندفع هذا الشك بزعمهم هي : أنّ الحوادث بأسرها مستندة إلى الحركة الدورية المستمرة ولا يفترق هذه الحركة إلى علّة حادثة ؛ لكونها ليس لها ابتداء زمني فهي دائمة باعتبار و به استغنت عن العلّة الحادثة ، وحادثه باعتبار و به كانت مستند الحادقات . لكن لو سلطنا عن كيفية استغناء اعتبارها بالحادث عن حدوث علّة مع انا حکماً حکماً کلیّاً أنّ کل حادث فله علّة حادثة ، كان التفصي عنه صعباً»<sup>۲</sup> ، این عبارت بدون تغییر و تبدیل در رساله حدوث نیز موجود است<sup>۳</sup> ، ولی در رسائل به جای عبارت «كان التفصي عنه صعباً» گفته است : «قلنا : المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية إلخ» . در تعلیقه بر حکمة الإشراف گفته است : «والذي يقرب من التحقيق هو ما ذكره بعض العلماء من قوله : المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حیثية معروضة له والحركة ليست كذلك ، بل هي حادثة لذاتها بمعنى أنّ ماهيتها الحدوث والتجّد ، فإن كان ذلك التجّد والحدوث ذاتياً لم يكن مفترقاً إلى أن يكون علته

۱ . رساله فی الحدوث ، صص ۱۱۷-۱۱۸-۱۳۶ .

۲ . قطب الدین شیرازی ، شرح حکمة الإشراف ، چاپ سنگی من ۳۹۳ و ۳۹۴ ، حاشیه مصنف - قدم سره .

۳ . رساله فی الحدوث ، ص ۱۱۹ به بعد ، با تفاوت .

وهذا وجوه من الاستدلال لإثبات حدوث العالم ماهو المتبادر من الحدوث أي الزماني ولا يحتاج في البيان إلى توهم الزمان وثبوت الزمان الموهوم حتى

حادثة، ونحن إذا راجعنا إلى عقولنا نجد أنها جازمة بوجوب حدوث العلة إلا للمعلول الذي يتجدد وأما المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير فلا نجد أنها تحكم عليه بذلك إلا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة، وحدث العلة التي يفتقر إليها المعلول الحادث - لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً، وإلا لم يصح استناد الحوادث إلى الحركة الدائمة، فالحاصل أن كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء مهيته هي نفس التغير والتجدد والانتقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة، ولكونها نفس التغير صح أن يكون علة للتغيرات، والماهية التي هي التغير هي الحركة ولذا عرفها صاحب الإشراق<sup>۱</sup> بأنها هيئة يمتنع ثباتها.<sup>۲</sup> انتهى.

در اسفار<sup>۳</sup> اشكال را با جواب همان طوری که در رسائل و تعلیقات بر حکمة الإشراق ذکر کرده، بیان نموده است و در آخر کلام به جای «ولذا عرفها صاحب الإشراق» گفته است: «ولذا عرفها قوم بأنها هيئة يمتنع ثباتها». بعد از ذکر آنچه که بیان شد ملاصدرا طریقه قوم را در این چند کتاب تزییف نموده است، التهایه در رساله حدوث اشكال بر طریقه قوم را مفصل تر ذکر کرده است.<sup>۴</sup>

خلاصه اشکالاتش بر طریقه مذکور این است: حرکت چون امری متحصل و بالفعل نیست و امری نسبی می باشد، بالذات دارای حدوث و قدم نمی باشد، مگر به تبع آن چیزی که به آن اضافه می شود، یعنی تابع مقوله ای است که در آن حرکت واقع گردیده است. چون حرکت عبارت از تجددمتجد است «متجدد جوهر باشد و یا عرض» و دیگر آن که چون

۱. المطارحات ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۲۷۸: الألواح العمادية ضمن رسالة شيخ اشراق، ص ۱۱۷.

۲. قطب الدين شيرازي، شرح حکمة الإشراق، صص ۳۹۲-۳۹۳.

۳. الأسفار، ج ۳، صص ۱۲۸-۱۲۹.

۴. خلاصه اصل اشكال این است بنابر آن که هر متجددی مسبوق به متجدد و حادث دیگر که علت آن است باشد، علت آن نیز باید حادث و متجدد باشد، لازم این فرض دور یا تسلسل و یا حصول تغییر و انفعال در مبدأ وجود است که قدیم و ثابت من جمیع الجهات می باشد.

وقع عدم مجموع العالم فيه. ووجه آخر لهذا المرام هو نتيجة إثبات الغاية لفعل

حرکت امر بالقوه است<sup>۱</sup> و دارای وجود صریح و بالفعل نمی باشد، مقدم بر وجود حادث نخواهد شد و بحث در علت موجب وجود است نه علت معد. علت شیء باید باشی، به حسب وجود معیت داشته باشد، هر موجود حادثی احتیاج به سبب حادثی دارد که با آن به حسب زمان معیت دارد و طبعاً بر آن مقدم است و علت باید از وجود معلول قوی تر باشد، حرکت، امری بالفعل و محقق نمی باشد.

دیگر آن که این قائل تصریح نموده است بر این که حرکت دوری ذاتاً از جهتی دائم است و به این اعتبار مستند به علت قدیم است. در حالتی که امر تجدیدی بقا ندارد تا چه رسد که قدیم باشد.

حق آن است که امر متجدد و سیال نحوه و وجود طبیعت جسمانی است که آتی ثبات ندارد، چون نحوه و وجود جسمانیات، متجدد الذات والهویه است. این طبیعت ذاتاً متحرك است، ولی در باطن وجود آن، حقیقت عقلیه ای موجود است که نسبت به طبیعت به منزله روح است و جهت ثبات طبیعت می باشد و حفظ انواع متبدل بر وجود طبیعت، به آن فرد عقلی است که به واسطه فرد برزخی طبیعت به طبیعت مادی متصل است «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی». طبیعت جسمانی دارای هویت متصل متدرج الوجود است که حال در

۱. حکیم سبزواری در مقام انتصار از قائل، از اشکالات صدر المتألهین جواب داده است. در جواب از اشکال ملاصدرا گفته است: «لمعري إن ماذكره القائل مشحون بالتحقيقات منها الإشارة إلى أن معنى حدوث الوضع الفلكي هو استمرار التجديدي طبقاً لقول القدماء كما نقل (قده) في مقامه ولا ضل في كلامه - كما نجيب عن كل واحد إلا في ما هو مذهب المصنف من تجديد الطبيعة فأنه وافق المشهور، فقوله: «إن الحركة امر نسبي» بحث لفظي؛ إذ لو بدك «تجدد الوضع» بالوضع المتجدد لم يرد هذا». ر. ك: الأسفار، ج ۳، ص ۱۲۹، تعلیقه حکیم سبزواری - قدس سره.

این اشکال بر صدر المتألهین وارد نیست، چون حرکت با قطع نظر از مقوله ای که در آن حرکت واقع شده است، حقیقتی ندارد، علاوه بر این، قائل به این حرف؛ به حرکت در جوهر معترف نیست و چیزی که رابط بین حادث و قدیم است، باید امری عینی و خارجی باشد نه معنا و مفهوم نسبی، چون حرکت از قبیل اضافات است، معنای حرکت، متحرکیت شیء است و ما به المتحرکیت نفس طبیعت است. مناقشات دیگر حکیم سبزواری هم بر صدر المتألهین وارد نیست. ما، در رساله حرکت در جوهر به طو و تفصیل متعرض مناقشات حکیم محشی به کلمات ملاصدرا و جواب آن مناقشات شده ایم.

الحکیم و بیان مناسبه بین الفعل و فاعله و عدم جواز صدور ناقص بما هو ناقص عن الفاعل التام، فما صدر عن الفاعل التام ان كان في بدو وجوده ناقصاً ليس بما هو ناقص مقصوداً للفاعل، بل هو لغايه ممكنه الحصول؛ لأن صدور الفعل لغايه ممتنع الحصول عن الفاعل الحکیم غير معقول، فخالق الخلق خلق هذا العالم لغايه يتوجه هو إليها و يحصل شيئاً فشيئاً و يخرج من القوة إلى الفعل كما أشار المصنف إلى هذا الوجه بقوله :

«وتارة من جهة إثبات الغايات للطابع [ ۱ ] و آتها تستدعي من جهة استكمالها الذاتية و حركاتها الجوهرية أن يتبدل عليها هذا الوجود، و يزول عنها هذا الكون، و ينقطع الحرث و النسل، و ينهدم هذا البناء، و يصعق من في الارض و السماء، و تخرب

هیولا و متحد باماده است به حسب وجود خارجی دائماً در تجدد و میلان و انقضا است، ولی به اعتبار مفهوم و ماهیت کلی، ثابت است.

هر طبیعت سیال جسمانی، دارای اصل ثابت است که به طبیعت سیال متصل است و طبیعت سیال به واسطه توارد امثال بر هیولی دائماً در استكمال است. تجدد اگر نسبت به شیء متجدد امری عارض باشد، احتیاج به جاعل دارد. ولی اگر امری ذاتی و غیر منفک باشد، مستغنی از جاعل است، چون جعل تألیفی بین شیء و لوازم آن از جمله محالات است. ثبات طبیعت، عین سیلان و تجدد آن می باشد کما این که فعلیت هیولی همان قوه بودن محض هیولی می باشد. طبیعت از جهت ثبات، مرتبط به مبدأ قدیم و از جهت تجدد، به متجددات و حادثات مرتبط می باشد.

در عالم وجود، امری که حقیقت و نحوه وجود آن، سیال و متجدد الذات باشد لازم و ضروری است، چنین حقیقتی نزد حکمای سلف حقیقت زمان و حرکت است و به عقیده صدرالحکماء مبدأ وجود زمان و حرکت یعنی جوهر متجدد الهویه می باشد.

[۱] اثبات حرکت جوهری در طبایع موجودات عالم ماده از جهت اثبات غایت به این نحو است: «هر موجود مادی جسمانی ناقص، عشق به موجود کامل و علت وجودی و اتصال به علت خود فطری و جبلی آن می باشد، بلکه به نظر تحقیق رجوع هر فرعی به اصل خود

حتمی و ضروری است<sup>۱</sup>. این عشق و حب به کامل، ناشی از محبت ذاتی حق است که ساری در جمیع اشیا است «ساریست سرّ عشق» در اعیان علی الدوام، در هر موجودی شوقی نهفته است که به طلب کمال می رود و دارای عشقی است که کمال موجود خود را حفظ می نماید<sup>۲</sup> و چون علل وجودی معالیل، مبدأ وجود اشیا اند و مبدأ وجود بعینه غایت وجودی شیء می باشد، باید هر موجود معلولی به علت خود ملحق و متصل گردد و علت این لحوق و اتصال و رجوع و فنای در علت، عشق و شوق مرکوز در موجودات است و عشق به عالی، بر وجود موجود ذاتی مستولی است و شراشر وجود آن را فرا گرفته است.

«هر کسی که دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش»

اگر مآل موجودات، اتصال به علل فاعلی و غایی آنها نباشد، وجود چنین شوقی در نهاد آنها عبث و باطل است «ولا معطل ولا عبث فی الوجود».

به نظر تحقیق، وجود شوق و عشق اتصال به کمال و کامل، نحوه وجود موجودات است و این شوق و طلب در باطن آنها وجود دارد «چون وجود، با کمالات و شؤون ذاتی خود توأم می باشد» نه آن که عشق فطری و شوق جبلی زاید و عارض باشد، پس توجه اشیا به حق و شوق آنها برای اتصال و وصول به غایت وجودی خود، ذاتی و جبلی اشیا است و بالذات

۱. استادنا الملامه آقای آقا میرزا ابو الحسن قزوینی - ادام الله تعالی علوه و مجده و أضاءه فی سماء العلم بدوره - در حواشی خود بر اسفار گفته است: «البرهان علی أنّ الاشیاء فی استکمالاتها وبلوغها إلى غایاتها الصوریة الكمالیة لابدّ وأن ترجع إلى بدایاتها و مبادیها الفاعلیة، أنّ من البدیهي فی فطرة العقل السليم استحالة ان يكون للشیء فی کمالها صورتان و فعلیتان تكون کل واحدة منهما فی عرض واحدة «کمالاً و تماماً له» و لا لزوم ان يكون له حقیقتان مختلفتان، ضرورة أنّ نهاية الشیء فی الکمال هی تمام حقیقة لا امر مبین له و لا امر عارض لهوت. ثم إنّ العلة المفیضة لوجود الشیء إنّما هی مرتبة کمال الشیء و تمام حقیقة و اصله و به یصحّ صدوره عنها كما هو الواضح عند أهل الفن، فإذا تقرر ذلك فنقول: لو كان سلوك الاشیاء فی استکمالاتها إلى غیر جهة مبادیها و مصادرها النبیضة عنها بحيث تكون النهایة و غایة الاشیاء غیر منبع مبادیها، فكانت لها جهة کمال و تمام إحداها عند العلة النبیضة، و الاخری ما انتهت إليه الاشیاء فی استکمالها، فیلزم ما ذکرنا من المحذور العقلي من تعدد جهة التمام و الکمال لها فی عرضی واحد. و أمّا إذا كان اتجاه الاشیاء فی طریق استکمالها إلى العلة المفیضة و الاتصال بها فی النهایة فهو المطلوب من أنّ النهایة هی الرجوع إلى البدایة».

۲. استیلاء عشق و محبت در طبایع و انبعاث حرکت و شوق ناشی از طبیعت، لغو و عبث نیست و حق تعالی هیچ قوه ای را در اشیا بدون حکمت خلق ننموده است.

هذا الدور [ ۱ ] وينتقل الامر إلى الواحد القهار .

وهذا الوجه يندرج فيه الوجه الأول؛ لثبوت حقيقة الوجه الثاني وليس ملحوظاً في تسميم البرهان، فيكون هذا مبنياً ومبداً آخر للبرهان ودلالته للحدوث بأن حصول الغاية - التي كانت ممكنة الحصول في شيء - مع بقاء وجوده بحاله غير متصور، بل يحتاج إلى تبدل وجوده بوجود آخر، فكل أن وجود العالم وجود ان فليس له وجود غير مسبوق، وخرابه وزواله دليل على حدوثه.

به اتصال به اصل خود مایل می باشند، لذا گفته اند: وجود به طور مطلق «مؤثر و معشوق و مشوق إليه و جمیع الاشياء کائنه على اعتراف شوق من هذا البحر الحظیم، بل على اعتراف بالعبودية للمبدع القديم»<sup>۱</sup>

هر موجود جسمانی، ناقص الوجود و ملازم و مصاحب با قصور و نقصانات است و احتیاج به تکمیل و تسمیم دارد. عالم تمام و کامل، عالم عقول قدسی است که به حسب فطرت از علایق جسمانی اند بری اند. طبیعت جسمانی، در کمال به نفس احتیاج دارد و نفس متصل به عقل است «والله من ورائهم محیط»<sup>۲</sup> و چون نحوه وجود موجودات جسمانی، ناقص و به حسب ذات حادثند و شوق و عشق رسیدن به کمال ذاتی آنهاست، بالذات به سوی غایت وجودی خود متحرک می باشند و چون حصول کمالات از برای مادیات به طور دفعی ممکن نمی باشد، باید علی سبیل التدریج «شیئاً فشیئاً» متحرک و متوجه به غایت و صورت کمال خود گردند و معنای حرکت جوهری هم همین است.

خلاصه کلام آن که جمیع موجودات عالم ماده ناقصند، زایل و حادثند و در نظام وجود، رجوع هر ناقصی به کامل، واجب است. حرکت و حدوث دلیل بر زوال و دثور و فنا است. ر. ک: الأسفار الأربعة، مباحث غایات ج ۲، صص ۲۵۰-۲۶۷، و رسالة فی الحدوث، ص ۱۲۱ به بعد و مفاتیح الغیب، ج ۲، صص ۴۵۵-۵۱۵، مفتاح ۱۱ و ۱۲.

[۱] الدار. خ. ل.

۱. ر. ک: مباحث علت و معلول اسفار، ج ۲، ص ۲۳۶: «فی حال شوق الهیولی إلى الصورة».

۲. البروج (۸۵): ۲۰.

«قال امیر المؤمنین علیه السلام فی خطب نہج البلاغۃ مشیراً إلى دور العالم وزواله من جهة إثبات الغایۃ والرجوع إلى البدایۃ: «کلّ شیء خاضع له، وکلّ شیء قائم به».

قوله علیه السلام: «خاضع» خضوع العاشق للمعشوق والطالب للمطلوب و«قائم» قیام المحتاج بالمحتاج إليه «غنی کلّ فقیر»، لأنّ الفقر لا یُسدّ إلا بما هو غنی بالذات «وعزّ کلّ ذلیل»، لأنّ الذلّ ناشی عن الفقر والغنی اصل العزّ «وقوۃ کلّ ضعیف» والإمكان سبب الضعف، بل هو الضعف وقیوم الخلائق واحد بدلیل التوحید «ومفزع کلّ ملهوف» لغنائہ الذاتی وعموم القدرة «ومَنْ تكلّم سمع نطقه» وكان کلامه علیه السلام قبل هذا مشعراً بما یسمّون الکثرة فی الوحده وهذا وما بعده بالوحده فی الکثرة یشیر «ومَنْ سکت علیم سرّه»، لأنّه أقرب من حبیل الوریث «ومَنْ عاش فعلمه رزقه»، لأنّ تحقّق الشیء بلا تحقّق ما یتوقف علیہ غیر ممکن، فکلّ شیء باقٍ بإبقائه أو ببقائه، محتاج به فی کلّ ما یشیخ إليه «ومَنْ مات فإلیه منقلب» لأنّ ما هو الأوّل هو الآخر. «ثمّ ساق امیر المؤمنین علیه السلام إلى قوله: فی احوال الإنسان» للتنبیه إلى أنّ تعالیه فی درجات عروجه ازید من سائر مافی العالم «وولوج الموت فیہ علی التدریج» فیہ تبیین للجاهلین وتذکیر للغافلین «فلم یزل الموت یمتدّ» فی وُجوه و سریانه فی قطع التعلّق ورفع التفرّق «فی جسده حتی خالط سمعه» وظهر ظهور الموت فیہ «فصار بین اهله لا ینطق بلسانه ولا یسمع بسمعه» لانقباض الروح من اللسان وإخراج القوة من السمع «ویردّ طرفه فی وجوههم» وفیہ دلالة علی شرافة البصر علی السمع حیث یمتدّ أثره بعد زوال أثره وفیهم من البیان کون السمع اقوی عن الباقی «یرى حركات الستهم ولا یسمع رجع کلامهم» لخروج الروح من الحواسّ کلّها إلا البصر، «ثم ازداد الموت التیاطاً به فقبض بصره کما قبض سمعه» فهذا آخر الانقباض «وخرجت الروح من جسده» بهذا الانقباض، لأنّ البصر آخر ما یتعلّق به الروح «فصار جیفۃ بین اهله» بعد خروج الروح من جسده «قد اوحشوا من جانبہ، وتباعدوا من قریه» لأنّ ما به

المؤانسة والمطلوب خرج عنه «لأيسعد باكياً، ولا يجيب داعياً» إذ لآ حياة ولأروح له «ثم حملوه إلى مخطّ في الأرض» وهو بالخاء المعجمة ما خطّ له فيأمن قبره ولحدّه. ويجوز بالمهمل «واسلموه فيه إلى عمله» ومعناه حقيقة هكذا عند التفكّر لكن قيل: كناية عن تركه وحدّه خلّي بينه وبين عمله «وانقطعوا عن زورته» لاشتغالهم عنه بالدنيا «حتى إذا بلغ الكتاب أجله» أي انتهت المدّة المكتوبة للعالم «والأمر مقادير» أي بلغ حكم الله وأمره في خلقه ما قدر من مدّة دار التكليف «والحق آخر الخلق بأوله» لأنّه صقع من في السماوات والأرض «وجاء من أمره الله ما يريد من تجديده خلقه» للحساب والعمل بمقتضى العدل أو الإحسان بمقتضى الرحمة «أما السماء وقطرها، وأرجت الأرض وأرجفها» أي دق بعضها ببعض وزلزلها أما قطرها، كناية عن كسطها ونسفها «وقلع الجبال ونسفها» أي بسطها ودحاها «ودك بعضها بعضاً من هيبة جلاله» أي دق بعضها بعضاً «وخوف سطوته وإخراج من فيها فجندهم بعد أخلاقهم، وجمعهم بعد تفرقهم» أي إخراج من الأرض من الحيوانات من الناطق والصامت وذلك بأن يأمر بحراً تحت العرش اسمه صماً ورائحته كرائحة المنى يطر على الأرض حتى يكون وجل الأرض كلّها بحراً فيأمر الرياح، فيضرب الأمواج ويجمع لحوم كلّ شخص على صورته في الدنيا وتنبئ اللحوم فإذا نبت البدن [١] أمر إسرافيل فنفخ في الصور فيطير الأرواح ولهم أماكن كثيرة وقيل: ستّة. وبيان هذا طويل وله شقوق وتفصيل مذكور في كلام من له الكلام، فأطلب فيه «ثم ميّزهم؛ لما يريد به من مساءلتهم عن خفايا الأعمال، وخبايا الأفعال» لإظهار فضله وعدله وقدرته على ما يريد بمقتضى الحكمة «وجعلهم فريقين» بما هو مسؤولهم لمناصفة ذواتهم بلسان ثبوتي «انعم على هؤلاء» من يتبع الرحمن ويخرج من الظلمات

[١] فإذا تبينت البيئة، خ ل.

إلى النور من أهل الإيمان «وانتقم من هؤلاء» من يتبع الشيطان يخرجهم من النور إلى الظلمات «وَأَمَّا أَهْلُ الطَّاعَةِ فَأَنَابُهُمْ بِجَوَارِهِ» وليس لأهل الإيمان ثواب فوق هذا وهو خاصة أهل المحبة وهذا من رحمة أرحم الراحمين وإذا لم يصبر الإنسان بمقتضى عمله من أهل العدل، فيشملة الفضل، فما أحسن أحوالهم! فهم خير البرية يجزيهم الله لهم عدلاً وفضلاً «وخلّدهم في داره» أي دار الرضاء والجنة «حيث لا يظعن النزال، ولا يتغير بهم الحال» لأنها ليس فيها الحركة، بل هي دار الخلود كان أهلها فيها أبداً ولهم عطاء غير مجدوذ «ولا تهولهم الأفزع» أي فلا يرد عليهم شيء يفزعون منه، وإنما يرد عليهم ما به يفرحون «ولا ينالهم الأسقام» لأنهم لا يخرجون عن الاعتدال أبداً وكانوا على أحسن الحال «ولا تعرض لهم الاخطار»، لأن لهم ما يشتهي حاضراً «ولا تشخصهم الابصار» أي لا يكونوا مرتفعة الأجفان لأن ارتفاع الأجفان بحيث لا يكاد يطرف من هول ما هي فيه وليس في الجنة هول وخوف «وَأَمَّا أَهْلُ الْمَعْصِيَةِ فَاُنْزِلْهُمْ شَرَّ دَارِهِ» وهي دار العقوبة سيجزيهم بصور أعمالهم «وغلّ الأيدي إلى الأعناق» بمقتضى إنكارهم سلطان الحق واقتداره في ملكه «وقرن النواصي بالأقدام» عند سقوطهم وقذفهم في دركات الجحيم لاستدعائهم واقتضاء كبرهم هذا الخزي «والبسهم سراويل القطران» لسواده وتنن رائحته واشتعال النار فيه يناسب المستكبرين من أهل المعصية لأنه لاخير فيهم «ومقطعات النيران» الحاصلة من القطران، ومما هم عليهم من الجهل والطغيان.

## «خاتمة الرسالة»

اعلم أن الطرق إلى الله كثيرة؛ لأنه ذو فضائل وجهات غير عديدة ﴿وَكُلُّ وَجْهٍ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [١] لكن بعضها أتور واشرف واحكم، واسد البراهين واوثقها واشرفها إليه وإلى صفاته وافعاله هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره [٢] فيكون الطريق

[١] البقرة (٢): ١٤٨.

[٢] ظاهرترین موجودات و جلی ترین کاینات، حق سبحانه تعالی است، چون شیء هر چه کامل تر و قوی تر باشد، ظاهرتر و جلی تر است. وجود، همان نور است. در روایات و آیات به حق تعالی و وسائط فیض و وجود انبیا و اولیا علیهم السلام نور اطلاق گردیده است حقیقت واجب الوجود چون مبدأ سلسله وجودات و ظاهر کننده کاینات است، به او نور الانوار اطلاق شده است، حقایق ممکن به واسطه اشراق نور وجود او ظاهر و هویدا شده اند، وجودی که مبدأ ظهور موجودات و منشأ تحقق انوار موجود در طول و عرض عالم وجود است، باید ظاهرترین موجودات و باهرترین انوار باشد «الحقیقه نور بشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره»<sup>۱</sup> بنابر این، معرفت حق اوک - جل جلاله - باید مقدم بر معرفت هر چیزی باشد، یعنی وجود حق باید برای ممکنات ظاهرترین چیزها باشد و هیچ موجودی غافل از او نباشد. اگر چنین نباشد<sup>۲</sup> ناچار علت و سببی سبب خفای حق گردیده

۱. منقول از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است، ر. ک: جامع الأسرار، صص ۲۷ و ۱۸۰؛ مجالس المؤمنین، ج ۱، صص ۱۰-۱۱؛ مجموعه مصنفات عبدالرزاق کاشانی - قدس سره - صص ۶۳۹-۶۴۵.

۲. علم بر دو قسم است: علم بسیط و علم مرکب، معرفت حق به نحو بساطت و سزاجت برای همه موجودات ثابت است، لیکن کثیری از موجودات به واسطه انغمار در ماده یا پیدایش شبهات و توهیبات، علم به علم ندارند و یا آنکه منکر حق اند و اعتقاد بر خلاف فطرت به هم رسانیده اند ﴿وَكُنْ سَالِكُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾. (لقمان (۳۱): ۲۵).

است، این ظهور، اختصاصی به وجود حق ندارد و این کلام، در اراده و علم و قدرت و سایر صفات کمالی نیز جاری است، چون جمیع صفات کمالی به حسب تجلی حق، ساری در اعیان و ظاهر در جمیع اشیاست.

به نظر تحقیق و تدقیق، جمیع موجودات (عقول طولی و عرضی و وجودات برزخی و موجودات مادی) از مراتب وجود و علم و قدرت و اراده و مشیت حق‌اند و بر نفوذ قدرت و علم و وجود او در اقطار کاینات شاهداند. چون مراتب ادراک وجودات نسبت به قوت وجودی حق ضعیف است نمی‌شود حق را شهود نمود، کثرت ظهور و نور سبب خفای حق گردیده است «فسبحان مَنْ احتجب لشدّة ظهوره»، و اخفی عن البصائر بإشراق نوره<sup>۱</sup>. از حضرت کاظم علیه السلام مروی است، «احتجب بغير حجاب محجوب، و استر بغير متر مستور»<sup>۲</sup> از فریب نقش نتوان خامه نقاش دید.

و چون حق تعالی ظاهرترین اشیاست، بالذات مشهود است و به واسطه او وجودات، مشهود و معلومند، و او در معلومیت، از غیر مستغنی است. مولای موحدین شاهنشاه اولیا و عرفا، علی علیه السلام فرموده است: «یامن دلّ علی ذاته بذاته، و تنزه عن مجانسة مخلوقاته»<sup>۳</sup>. شهود حق و استدلال از ذات حق به حق، مشاهده‌ای است که از برای کمال از اهل توحید حاصل می‌شده است این مشاهده و شهود و کشف نسبت به اشخاص مختلف است. برای بعضی، شهود حق مقام است و آنی از حق غفلت ندارند، مثل شهود علی علیه السلام حق را به حسب باطن ولایت. لسان حال سالک در این مقام «رایت ربّی بعین قلبی»<sup>۴</sup>

دوست نزدیکتر از من به من است

وین عجب تر که من از وی دورم

چه کنم با که توان گفت که دوست

در کنار من و من مهجورم

۱. التوحید، ص ۱۷۹، باب نفي المكان، ح ۱۲. و نقل عن الرضا علیه السلام في الکافي، ج ۱، ص ۱۰۵ باب النهي عن الجسم والصورة، ح ۳؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۶۳، ح ۱۱ نقلاً عن المیزان.

۲. جزو دهای صباح است، ر. ک: بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۳۳۹، ح ۱۹.

۳. یافت نشد ولی مضمونش در روایات آمده است، ر. ک: بحار الأنوار، ج ۹، ص ۲۹۰، ح ۳، و ج ۱۶، ص ۳۲۷، ح ۲۵، و ج ۱۸، ص ۳۴۰، ح ۴۳. در این سه مورد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است بلی سید حیدر آملی - قدس

سره - در جامع الأسرار، ص ۲۹۹ چنین نقل می‌کند: «رایت ربّی بعین قلبی».

من البينة إلى البينة [۱]، لأنه البرهان على كل شيء. وهذه سبيل جميع الانبياء والصدّيقين - سلام الله عليهم اجمعين - ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [۲] ﴿إِنَّ هَذَا لَقِيَ الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ [۳].

اعلم أن للواجب صفات عديدة وما يقابلها للممكن كالقدم والحدوث، والوجوب والإمكان، والغنى والفقر، والصانع والصنع، والواجب بالذات جميع صفاته واجب، فما من صفة في الوجود إلا وهو فيض ورشح واثر من وصفه ومنه يتبدئ واليه يعود وكلّ ممكن إذا نظر وعرف نفسه بصفة من الصفات التي كانت فيه ينتقل إلى معادها ومبناها الذي كان في الرب، فإذا علم [۴] بإمكان نفسه علم بوجود ربّه فإذا نظر بحدوثه الذاتي فعلم بقدم ربّه: وإذا علم تغييره وخروجه من القوة فيعلم أنّ الربّ هو المخرج الثابت والمحرك غير المتحرك ﴿لِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [۵] بهذا المعنى و كثيراً ما يقولون: إنّ الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق [۶]، وهذا الكلام له وجه إذا يُحمل بما قلنا. وأمّا ما قيل:

است، یا «لم اعبد ربّاً لم اره»<sup>۱</sup> یا «الغیرک من الظهور»<sup>۲</sup>، برای برخی از سلاک شهود حق حال است که در پاره ای از اوقات حاصل می شود و بعد از طلوع مثل برق لامع غروب می نماید «خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود».

[۱] من البينة إلى البينة، خ ل. من البغية إلى البغية. خ ل.

[۲] يوسف (۱۲): ۱۰۸.

[۳] الأعلى (۸۷): ۱۸-۱۹.

[۴] عرف. خ ل.

[۵] البقرة (۲): ۱۴۸.

[۶] علم اليقين، ج ۲، ص ۱۱۵۰.

۱. ر، ک: ص ۱۵۰ از این کتاب.

۲. جزوی از دعای عرفه است. ر، ک: اقبال الأعمال، ص ۳۴۹.

لكلّ اي لكمة ملّة ونحلة من مسلم وغيره، مشرك او دهري او طباعي أو زنديق مايتوجّه صاحب الملّة إليه، الحقّ تعالى مولّيا ومقبول عنده لأنّ المحاط لا توجّه له إلا إلى المحيط ولا يستطيع خلافاً فهو كما ترى . فانظر إليه بنظر الاعتبار .

«لكن بعضها أنور وأشرف وأحكم» لكونه أجلّ وأظهر في الإيصال كان أنور، ولكون الدليل هو الوجود الذي هو اللازم المتزاع كان أشرف، وإذا كان الدليل محفوظاً عن النقص والإيراد كان أحكم .

قوله : «وأسد البراهين» إلى آخره . يريد منه أنّ من البراهين ماهو للصدّيقين وهو برهان لمّي أو قريب وشبيه به ، لأنّ العالم بما هو مصنوع يدلّ على الصانع وهذا شبيه باللمّ اي الاستدلال من العلة إلى المعلول ؛ لأنّ للعالم صفتين : المصنوعية وكونه ذا صانع . والمصنوعية علة لكون العالم ذا صانع ، وإذا ثبت كونه ذا صانع ثبت به وجود الصانع بصحابة اللّمّ، وفي كون الأوّل علة للثاني دون العكس ، فتأمّل تعرف بما حكم الشيخ الرئيس بالأوّل [١] .

«وهذه سبيل جميع الانبياء والصدّيقين» لأنهم بشر اشرهم يتوجّهون إلى ربّهم حين حصل لهم الاعتقاد الذي يتوقّف عليه الطلب والعمل وهو ما يسمّى بعقد القلب ، وبعد الطلب والتوجّه - كما هو المعتبر - يحصل لهم العلم والاعتقاد على وجه السداد وهو اليقين المخصوص بالنبّيين والصدّيقين - سلام الله عليهم أجمعين - وهذه دعوة إلى الله على بصيرة وطريقة أهل الله . والله هو المولى وهو النصير لهم وبه يعرفون ويعلمون .

«فهؤلاء يستشهدون به تعالى» [٢] عليه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» [٣] ، ثم

[١] شرح الإشارات، ج ٣، ص ٦٦ .

[٢] بذاته تعالى . خ ل .

[٣] آل عمران (٣) : ١٨٠ .

يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله وآثاره واحداً بعد واحد [ ۱ ] وغير هؤلاء يتوسلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة امر آخر كجمهور

[ ۱ ] در کتب مفصل از طرق مختلف به وجود مبدأ وجود استدلال کرده اند، بهترین طریقه در اثبات وجود حق و وحدت او و اثبات صفات کمالی، طریقه صدیقین است و لیکن طریقه صدیقین چیست، آیا همان طوری که ما مکرر بیان بیان کردیم، طریقه صدیقین شهودی است که برای کُمل دست می دهد و حق را بر همه اشیا شاهد می بینند و یا آن که طریقه صدیقین، اثبات حق است از راه تقسیم موجود به ممکن و واجب، ولی بدون توسل به بطلان دور و تسلسل؟ اثبات واجب به این طریقه هم امکان ندارد، چون اگر تسلسل جایز باشد، ممکن است گفته شود که سلسله ممکنات تنافی ندارند و این که برخی گفته اند از این طریقه واجب اثبات می شود، درست به نظر نمی رسد.

شیخ در اشارات گفته است: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول و وحدانيته و براءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله و إن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن هذا الباب أوفق و أشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الجواب. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: «سَتَرِيهِمْ لَيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ».

اقول: إن هذا حكم لقوم، ثم يقول: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»<sup>۱</sup>. اقول: إن هذا حكم للصدیقین الذین یستشهدون به لآلِیه<sup>۲</sup> آیا شهادت حق به وجود خود و شهود حق ظاهر در جمیع اشیا به حسب فیض، به اعتبار قوه نظری هم امکان دارد و یا آن که عارف و اصل به حسب شهود، حق را بر هر چیزی شاهد می بیند؟ چنانکه گفته شده است:

«دلی کز معرفت نور صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید»

۱. فصلت (۴۱): ۵۳.

۲. شرح الإشارات، ج ۳، ص ۶۶.

الفلاسفة [۱] بالإمكان [۲]، والطبیعیین بالحركة للجسم [۳]، والمتکلمین بالحدوث للخلق [۴] او غیر ذلك [۵].

مایستشهدون به وجب أن يكون شاهداً بحسب ذاته، والعالم كله كذلك كما قيل بالفارسية:

برك درختان سبز در نظر هو شیار

هر ورقی دفتریست معرفت کردگار

وخالق الكل وإله العالم بحسب مدلول اسمه شاهد للناظرية على هذا الوجه، لأن معنى اسم «الله» هو المستجمع لجميع الكمال هو التام وفوق التمام

[۱] كشف المراد، ص ۳۹۲؛ إرشاد الطالبین، ص ۱۷۶؛ شرح تجرید العقائد، ص ۲۱۰؛ النافع يوم الحشر، صص ۸-۹؛ مفتاح الباب، صص ۸۳-۹۷؛ شوارق الإلهام، صص ۴۹۴-۵۰۰.

[۲] این گفته با کلام خواجه در شرح اشارات، ج ۳، ص ۶۶ منافات دارد، چون خواجه استدلال از ناحیه امکان به این تقریر را طریقه متألّهین و صدیقین دانسته است: «وَأَمَّا الإلهيون فيستدلّون بالنظر في الوجود وأنه واجب أو ممكن على إثبات واجب، ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته، ثم يستدلّون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحداً، در متن تجرید هم نظر در احوال وجود و اتصاف آن به وجوب و امکان و وجوب انتهای ممکنات به واجب را، طریقه صدیقین دانسته است<sup>۱</sup>.

[۳] شرح الإشارات، ج ۳، ص ۶۶؛ الأسفار، ج ۶، ص ۴۲؛ شوارق الإلهام، ص ۴۵۹.

[۴] شرح الإشارات، ج ۳، ص ۶۶؛ شرح المقاصد، ج ۲، ص ۵۷؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۴ بعدها؛ كشف المراد، ص ۳۹۲؛ إرشاد الطالبین، ص ۱۷۷؛ شرح تجرید العقائد، ص ۳۱۰.

[۵] راجع: تلخیص المحصل (نقد المحصل)، صص ۲۴۳-۲۵۲.

والمراد من فوق التمام أن كل كمال في شيء حاصل منه ويتصور هذا المعنى حصل التصديق بأنه لاشريك له وهو دليل التوحيد. وأما إثبات وجوده فهو سابق عليه وتصديقه حاصل بمحض تصور هذا المعنى، لأن مثل هذا الوجود واجب في العالم لعامة الخلق وكأنه غير محتاج في التصديق به بعد التصور إلى الدليل، فكانه كان من البديهيات كما زعم البعض [١].

ومعنى وجه استشهادهم به عليه أن الشيء يُعرف بنفسه لا بغيره كما قيل بالفارسية: «به آفتاب توان دید کآفتاب کجاست» وهو أحد معاني قوله ﷺ: «يا من دل على ذاته بذاته» [٢] أي دل على معرفة ذاته بمعرفة ذاته، وله معان أخر أي دل على معرفة ذاته بوصف ذاته - هذا مناسب لما قلنا أولاً - أو بتعريف ذاته، أو دل على معرفة ذاته الموصوفة بما وصفها [٣] من دون احتياج إلى الغير، ولا ينافي هذا استدلالهم بالحركة وبالإمكان كما قال: «إن الطرق إلى الله كثيرة»، يقولون: إن معنى الإمكان تساوي نسبة الوجود والعدم إلى الشيء. والشيء إذا كان ممكناً، محتاج إلى مرجح وجوده؛ لامتناع ترجيح بلا مرجح وهذا المرجح يجب أن يكون واجباً لإبطال الدور والتسلسل، ولكل متحرك محرك غيره وهذا المحرك يجب أن ينتهي إلى محرك غير متحرك، فهو واجب البتة إذا كان غير متحرك أصلاً حتى من الليس إلى الليس، أو واجب أو ممكن وكل ممكن محتاج إلى مرجح ينتهي إلى الواجب أو يقولون: لاشك في وجود موجود وهذا إما واجب ثبت المطلوب، وإما ممكن محتاج إلى مرجح واجب؛ لما قلنا.

[١] نسبة المحقق الطوسي - قدس سره - إلى مناخري المتكلمين، راجع تلخيص المحصل

(نقد المحصل)، ص ٢٤٢.

[٢] راجع، ص ٣٧٠ من الكتاب.

[٣] وصفهما، خ. ل.

«وهي أيضاً دلائل وشواهد، لكن هذا المنهاج احكم واشرف، وقد أشرير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطريقة بقوله: ﴿سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَكَى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [١] وإلى هذه الطريقة أشار بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [٢] فالربانيون ينظرون إلى حقيقة الوجود أولاً ويحققونها ويعلمون أنها أصل كل شيء، وأنها واجب الوجود بحسب الحقيقة، وأما الإمكان والحاجة والمعلولية فإنما تلحق الوجود لالاجل حقيقته، بل لالجل نقائص وإعدام خارجة عن أصل حقيقة الوجود.»

وَأَمَّا كون هذا المنهاج احكم وأوثق ففيل فهو بالنسبة إلى طريقة الطبيعيين ظاهر، وكذا بالنسبة إلى طريق المتكلمين؛ لأنه لا يحتاج إلى اعتبار حدوث أو حركة بل يكفي التمسك بأصل الوجود وما يستشهد عليه بأصل الوجود يقال فيه: إنه استشهاد به عليه أيضاً، لأن الوجود من حيث المفهوم لازم متزع من حاق ذاته [٣] واللازم المتزع من حاق الذات ليس غيره، فكأنه استدلال به

[٢١] فصّلت (٤١): ٥٣.

[٣] متكلمان، از ناحیه حدوث اجسام و أعراض بر وجود حق اول استدلال نموده اند و از ناحیه احوال و آثار موجود در مظاهر خلقت به صفات حق استدلال کرده اند.

حکمای طبیعی از ناحیه حرکت و این که هر متحرکی محتاج به محرک است و چون سلسله محرکات تنهای دارد، باید مبدأ حرکت، محرکی باشد که خود، متحرک و حادث نباشد. حکمای الهی همان طوری که شارح محقق مقاصد اشارات بیان کرده است<sup>۱</sup> از ناحیه تقسیم وجود به ممکن و واجب و این که ممکن بالذات بدون وجود واجبی تحقق ندارد، به مبدأ وجود استدلال کرده اند.

وجه ترجیح این طریق بر سایر طرق آن است که در این طریق از واجب به ممکن استدلال شده است، چون علم حاصل از جانب علت اوثق و اتقن است، چون استدلال به معلول

تعالی علیه ولم یحتج لثبوت الأول تعالی و وحدانیته إلى اعتبار من خلقه وفعله .

وایضاً القول بأنَّ علّة الحاجة هي الحدوث أو الإمكان بشرط الحدوث خلاف التحقيق؛ فطريقة الإلهیین أوثق؛ الحقيقة بناها، واشرفیة هذا المنهج لا یخفى على أحد؛ لأنّه استدلال بذاته أو بلازم منتزع من ذاته على ذاته، ثمّ من ذاته یتشهدون على کلّ شیء، ووُسَم هذا بطریق الصدیقین الذین یتشهدون به لاعلیه .

چه بسا سبب یقین نگردد. در آیه شریفه، اول از آیات آفاقی و انفس استدلال به حق کرده است، بعد از یقین به وجود مبدأ و اثبات حق تعالی، حق را شاهد بر همه اشیا دانسته است. پس، از نفس طبیعت وجود، به مبدأ استدلال نشده است و ممکن نیست به حسب عقل نظری بدون وساطت معلول، به علت وجود پی برد، برای آن که عقل نظری از ناحیه مفهوم، حقایق را می نگرد. مفهوم وجود به ممکن و واجب منقسم می شود و صرف مفهوم وجوب بر وجوب خارجی آن دلیل نمی شود، بلکه باید اثبات شود که از برای مفهوم وجوب و امکان در خارج فردی موجود است. وجود ممکن بدیهی است و از ممکن به واجب استدلال می شود. بنابراین آنچه ذکر کردیم مناقشه بر کلام مصنف و شارح علامه واضح است.

فرق این طریقه با طریقه دیگران این است که در این طریقه، اول حق را ثابت و از حق استدلال به مراتب وجود می نمایند، یعنی از کثرت پی به وحدت برده و از وحدت، به طور تفصیل کثرات را ثابت می نمایند. در غیر این طریقه از کثرت و خلق به حق استدلال می نمایند، بدون رجوع از حق به خل<sup>۱</sup>.

۱. صاحب محاکمات در حاشیه بر شرح اشارات گفته است:

«إن قيل: الاستدلال بالوجوب وعلى الواجب استدلال بالعلّة على المعلول والألزام ان يكون الواجب معلولاً. قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته، فإنما في الطريقة المختارة تثبيت واجب الوجود أولاً، ثم نستدلّ به على سائر الموجودات. و أمّا القوم فيثبتون الحلق و يستدلّون به على الحق، فطريقنا اشرف» شرح الإشارات، ج ۳، صص ۶۶-۶۷.

وقول المصنّف: «وأمّا الإمكان والحاجة والمعلولیّة فإنّما تلحق الوجود للأجل. حقیقته» لأنّ كلّ ما يلحق الحقيقة ولازم لها وجب تحقّقه في كلّ فرد من أفرادها فلا يتحقّق لها فرد واجب ووجود الواجب كأنّه الحكم، والتصديق به بديهيّ<sup>۱</sup> بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن أصل الحقيقة ولازم للمراتب النزولیّة ودخل في حاقّ حقیقتها لأنّ حقيقة كلّ مرتبة منها غیر حقيقة أصل الحقيقة، بینونة و غیریّة الصفیّتی، لأنّ كلّ مرتبة تشتمل على أصل الحقيقة مع أمر زائد علیه، لأنّ أصل الحقيقة لا يكون جزءاً لغيره كما لا يكون الغير جزءه كما مرّ في خواصّ الواجب، فلا يكون وجود الممكن مركّباً من أصل الوجود وحقیقته وشيء آخر هو التعیّن والإمكان حتی إذا سلب عنه الإمكان بقي الواجب، وصدق قول الكاذب «چو ممکن گردد امکان بر فشانند» به جز واجب دیگر چیزی نماند، بلکه «سیه روئی» وامکان. لازم لوجود الممكن بما هو وجود الممكن لا یسلب عنه. فوجود الممكنات نزول بطریق الفیض و عکس من حقّ الوجود، وأصله ليس هو ولا غيره كان لاهوتیه مع غيره وبهذا الزعم الفاسد یرتّب كلّ المفاسد. وانا اظنّ براءة القوم منه فلا تغفل.

«ثمّ بالنظر فيما يلزم الوجود من الوجوب والإمكان والغنى والحاجة يصلون إلى توحيد صفاته ومن صفاته إلى كيفية أفعاله وآثاره وقدمت فيما اسلفنا من البرهان ما يبرز به نور الحقّ عن أفق البيان، وطلعت شمس الحقيقة من مطلع العرفان من أنّ الوجود [۱]

[۱] صدر المتألهين در این کتاب در بیان برهان صدیقین، اول به مقدمات برهان اشاره کرده بعد به تقریر برهان شروع نموده است. مقدمه اول، اصالت وجود و مقدمه دوم، وحدت اصل وجود و مقدمه سوم، بساطت هستی و مقدمه چهارم، تشکیک اصل وجود و بودن آن، صاحب مراتب و درجات و مقدمه پنجم قوله: «وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود» إلخ.

در اسفار گفته است:

– كما مرّ - حقيقة بسيطة لاجنس لها ولا فصل ولا حدّ ولا معرف لها ولا برهان عليه وليس الاختلاف بين آحادها واعدادها إلا بالكمال والنقص، والتقدم والتأخر، والفنى

«وَقَدْ تَبَيَّنَ فِيمَا سَبَقَ أَنَّ التَّمَامَ قَبْلَ النَّقْصِ وَالفعل قبل القوة والوجود قبل العدم، وَبَيَّنَ أَيْضاً أَنَّ تَمَامَ الشَّيْءِ هُوَ الشَّيْءُ، وَمَا يُفَضَّلُ عَلَيْهِ إِلْح»<sup>۱</sup>.

تقریر این برهان بعد از ثبوت مقدمات فوق این است: اگر حقیقت وجود، واجب باشد، مطلوب ما ثابت است، و اگر وجود، واجب نباشد ممکن است، امکان در وجود همانا صرف ربط و تعلق محض وجود است نسبت به علت، چون وجود امکانی غیر از تعلق به غیر حقیقتی ندارد، و از برای آن مرتبه ای که این حالت را نداشته باشد تصور نمی شود. این عدم استقلال سبب عدم تعلق اصل وجود امکانی است به حقیقتی نظیر خود، چون محض تعلق و عین ربط بودن، با علیت منافات دارد و وجود ربطی ممکن نیست بدون اتکای به واجب «مستقلاً» مبدأ غیر شود و متصف به علیت گردد.

به بیان دیگر: بنا بر مقدمات مذکور در مطاوی فصول این کتاب، وجود، امری اصیل و متحقق و علیت و معلولیت در سنخ وجودات است نه ماهیات. اگر تمام وجودات و کلیه فعلیات حقایق، ممکنات باشند، لازم آید که وجودات امکانی محتاج و فقیر بالذات بدون وجودی که حقایق فاقرة الذوات به آن حقیقت محقق شده باشند، تحقق پیدا نمایند. چون معنای وجود محتاج آن است که در مقام ذات احتیاج بغیر دارد و بدون غیر، تحقق پیدا نمی نماید.

به عبارت واضحتر و بیان کاملتر، وجود امکانی و حقیقت معلول، همان وجود غیر صرف و مشوب به غیر است و هر وجود مشوب به غیر، مقید است و منتزل از مقام اطلاق. هر مقید و مشوبی بدون وجود اطلاقی و صرف، تحقق ندارد. حقیقت صرف وجود به واسطه عدم تقید به ماهیت، أظهر اشیا است و ظهور هر وجودی به اوست. اگر کسی از مقام مادیت عروج نماید و به عین قلب، حقایق را شهود نماید، حقیقت حق را ظاهرترین اشیا می بیند. و هم حق تعالی به اعتبار عقل بدون مکاشفه حضوری ظاهرترین اشیا است، چون اصل طبیعت وجود و بلکه هر طبیعتی، بالذات صرافت و محووضت در آن حقیقت را اقتضای

والحاجة، أو بأمور عارضة كما في أفراد ماهية واحدة، وغاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا يتم منه وهي حقيقة الواجبة البسيطة المتقضية للكمال الائم والجلال الارفع وعدم التناهي في الشدة؛ إذ كل مرتبة دون تلك المرتبة في الشدة ليست هي صرف الوجود، بل مع قصور ونقص.<sup>۱</sup>

إذا نظر إلى الوجود من حيث المفهوم وعلم أن له فرداً هو واجب وهو اصل حقيقة الوجود [۱] بلاشوب حد ونقص يُعلم أنه محض الوجود

دارد. انصاف آن با غیر و مزج آن با حقیقتی غیر از خود، عارض و لاحق بر آن ذات است، لذا عرفاً ماهیات را عارض بر وجود می دانند.<sup>۱</sup>

پس بعد از اثبات اصالت و وحدت وجود و انصاف آن حقیقت به تشکیک خاصی عقل حکم می نماید که اصل در تحقق، اختصاص به مقام صرافت وجود دارد و لحوق ماهیات و مراتب به وجود و انصاف آن حتی به شدت و ضعف، اموری می باشند که خارج از حاق هستی و از ناحیه نزول وجود از سمای اطلاق به ارض تقیید محقق می گردد، چون ظهور همه مفاهیم و ماهیات به وجود است، اصل وجود بالذات ظاهر و جلی است و تا با ماهیات و حدود توأم نگردد خفا ندارد، پس مقام صرافت وجود (حقیقت حق) نزد عقل مضاعف و مستتیر به نور حق، اظهر از هر چیزی است. به همین معنا مولی الموحدین علی علیه السلام اشعار فرموده است: «یا من دلّ علی ذاته بذاته، و تنزه عن مجانسة مخلوقاته، و جلّ عن ملانمة کیفیاته»<sup>۲</sup>.

[۱] مصنف علامه - اعلی الله قدره - در کتاب المظاهر الإلهیه صص ۶۸ - ۷۰ که با حواشی نگارنده منتشر شده است، گفته است: «والاثبات هذا المطلب منهج آخر وهو الاستدلال علی ذاته بذاته و ذلك، لأن أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وهو

۱. ر. ک: مثنوی معنوی، ص ۱۸، دفتر اول، «ما عدم هائیم هستی هانما الخ»؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، صص ۱۳ - ۱۵؛ گلشن راز ضمن مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ص ۷۸ «من و تو عارض ذات وجودیم مشکک های مشکاک وجودیم»؛ مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۱۸۸.

۲. جزو دعای صباح است. ر. ک: بهار الأنوار، ج ۸۴، ص ۳۳۹، ح ۱۹.

وصرفه [١] وعلم أنّ صرف الوجود لا يتعدّد وهو كمال محض ومصدق لكلّ

نفس<sup>١</sup> حقيقة الواجب تعالى، وليس شيء من الأشياء غير الحقّ الأوّل نفس حقيقة الوجود، فثبتت من ذلك إثبات المبدأ الأعلى والغاية القصوى، والحقّ أنّ وجود الواجب أمر فطري<sup>٢</sup> لا يحتاج إلى برهان وبيان، فإنّ العبد عند الوقوع في الأهوال وصعاب الأحوال يتوكل بحسب الجبلة على الله تعالى ويتوجّه توجّهاً غريزياً إلى مسبب الأسباب ومسهّل الأمور الصعاب وإنّ لم يتفطن لذلك، ولذلك ترى أكثر العرفاء مستدلّين على إثبات وجوده وتديره للمخلوقات بالحالة المشاهدة عند الوقوع في الأمور الهائلة كالغرق والحرق وفي الكلام الإلهي

١. نگارنده در حواشی بر مظاهر، صص ۶۸-۶۹ در بیان استدلال ملاصدرا در این موضع نوشته است:

«وبيان ذلك على وجه التلخيص هو أنّ الوجود بحسب نفس ذاته لا يكون من سنخ الماهيات الجوهرية والعرضية ولا يتصف بالمكان؛ ونفس ذاته بذاته طارد للمدمّ وساقض له، والتميزات الجوهرية والعرضية لا اعتبار بينهما خارجاً عن حیطة الوجود من حيث هو وارضتان عليه بنحو خاص من العروض.

ولما كان الوجود من حيث هو حارياً عن الانصاف بالماهية يكون واجباً بذاته من دون لحاظ امر وجهه، وهو بذاته يقتضي الصرافة وينفي الغيرية، وباعتبار ظهوره في مراتب الاكوان وتجليه في الذهن والعين يثبت منه الماهيات، ونفسه يقتضي ان يكون مجمّعاً للاسماء الحسنی، ومنه يظهر المفاهيم والاحیان الثابتة وهو الذي به يظهر كلّ شيء وهو اظهر من كلّ شيء، لأنّ ظهور كلّ شيء منه.

ويظهر بما ذكرناه ان الحقّ الأوّل يكون عند العقل اظهر واصرف من الممكن، ويرى العقل الحقّ شامداً على كلّ شيء، والمحقّقون من اهل التوحيد يرون الحقّ شامداً على كلّ شيء ويستدلّون من وجوده على اسمائه ومن اسمائه على خلقه «والحق ظاهر ما غاب قط، والعالم غيب لم يظهر قط»، لأنّ الظهور من الوجود وكلّما كان الوجود اكمل كان ظهوره وتجليه وإشراقه أكثر، وإذا نظرت إلى الموجودات جمعاً وتفصيلاً وجدت التوحيد يصاحبها ولا يفارقها. والحقّ أنّ الباري بحسب الفعل والظهور عين كلّ شيء. عن علي عليه السلام: «ظاهر في غيب، وغيب في ظهور، ظهر فبطن، بطن فعلن». <sup>١</sup> وقال أيضاً: «اعرفوا الله بالله». <sup>٢</sup> هذه خلاصة طريقة التصديق بحسب البرهان والعرفان.

٢. نگارنده، بر این موضع از المظاهر ص ۶۹ نوشته است:

«لأنّ المعلول عند النظر الدقيق والكشف الصريح ليس إلاّ طوراً من اطوار وجود علته الفياضة، فالوجود والظهور متحدان بالذات، وكلّما كان الوجود أوسع وأقوى يكون ظهوره أكثر، نسبة الوجود إلى الحقّ الأوّل بالوجوب وإلى الماهيات بالإمكان، فالوجوب مقدّم على الإمكان فالوجود الواجبي لكونه مقوماً لكلّ شيء وكلّ معلول يدرك ذاته بالعلم البسيط بواسطة وجود علته الفياضة، فعلمه بذاته مسبّب عن علمه بعلة وهذا العلم علم فطري غير كسبي».

١. عین روایت یافت نشد، ولی قریب به این مضمون آمده است. و.ک: نهج البلاغة، ص ۲۱۸، خطبة ۱۹۵.

٢. و.ک: للتوحيد، ص ۲۸۶، باب عزّه وجلّ لا يعرف إلاّ به، ح ۱۳، الکافی، ج ۱، ص ۸۵، باب الله لا يعرف إلاّ به، ح ۱.

كمال، لا يتبعه نقصٌ وكلّ كمال فيه كوجوده تامٌ وصرف وواجب، لأنّ كماله ثابت في مرتبة ذاته وبحسب مرتبة ذاته، لاخلوّ له في مرتبة ذاته عن الكمال الممكن له بالإمكان العام، وليس له صفة «الشهادة كلّ صفة أنّها غير موصوفها»، بل له الوصف العنواني الدالّ على الكمال، ومفهوم الاسم والوصف خارج ومدلولهما عينه، ومفهوم الاسم والصفة باعتبار الوجود يقتضي الاثر والمظهر، وباعتبار المناسبة والمشكلة يُعلم كيفيّة آثاره وأفعاله والوجود المطلق والمقيّد، والوجود المطلق هو الفعل وإذا قيل: الوجود المطلق هو الله، هو بمعنى آخر، والمقيّد هو الاثر.

وقوله: «لا اختلاف بين أعدادها إلا بالكمال» إشارة إلى اختلاف المراتب الطوليّة بحسب ذاتها.

وقوله: «أو بأمور عارضة» إشارة إلى اختلاف المراتب العرضيّة باعتبار مامعها. وما اشتهر - من المشاء أنّ الوجودات مختلفة باختلاف الأنواع - [١] صادق إذا كان بالعرض وبهذا الاعتبار.

وقوله: «ليست هي صرف الوجود بل مع قصور» يناسب ظاهراً ما قلنا: إنّ قول فاسد، وهل يركّب وجود الممكن من أصل الوجود وأمر آخر أي التعيّن؟ ولكن ليس المراد ماهو الظاهر بل ما بيّناه سابقاً.

«وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود، ولا من لوازمه، لأنّه عدم والعدم سلب أصل الوجود، أو سلب كماله، والأول تعالى لا يجامعه وهو ظاهر، فالقصور لاحق

---

ايضاً إشارة إلى هذا، فما اضلّت الدهريّة والطباعيّة والبخنيّة وإخوان الشياطين الذين يشبهون بالعلماء ويكذبون أنبياء الله ويزعمون أنّ العالم قديم ولا قيّم له فمشواهم المجحيم، وجزاهم البُعْد عن النعيم».

[١] تجريد الاعتقاد، ص ١١٠؛ الأسفار، ج ١، ص ٢٣؛ شوارق الإلهام، ص ٦٨؛ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ٢٤.

لا لاصل الوجود، بل لوقوعه في مرتبة ثانية، وما بعدها، فالقصورات والاعدام [۱] إنما طرات للثنائي من حيث ثانويتها وتأخرها.

وقصور الوجود، والنقيضة تابع وحاصل من النزول، ونزول الشيء ليس نفس حقيقته، بل نسبة نزول الشيء إلى الشيء نسبة العكس إلى العاكس، والعكس بما هو عكس قاصر عن مرتبة العاكس، وهذا القصور ذاتي وقوامي للعكس لا يُسلب عنه، ولا يكون مع سلب القصور عنه فيه اصل الوجود باقياً، فلا يكون عكس حقيقة الوجود هو أصل الوجود وصرفه، فلا يقال عليه: حقيقة الوجود بمعنى أصل وصرف ومحض، وأصل الوجود وحقيقته هو الشيء بحقيقة الشبثية، وماسواه من المراتب ليس بشيء على الحقيقة، بل بالقيء، وقد يقال: حقيقة الوجود في مقابل المفهوم وبهذا المعنى يطلق حقيقة الوجود على ماسوى المفهوم من المراتب كلها، ولكل مرتبة من الوجود حقيقة هي ذاتها ومميز ماهيتها ومخصصها لا يمكن الخروج عنها، فمراتب الوجود مختلفة بهذا الاختلاف بذاتها بنفس مرتبتها، وبحسب المعنى والمفهوم يطلق على مراتب الوجود.

[۱] توضیح این کلام آن است همان طوری که اطلاق و عموم و کلیت، در مفهوم و ماهیت ثابت است، در اصل وجود نیز این معنا ثابت است به وجوداتی که دارای قید نیستند، یعنی دارای سعه وجودی بوده و نسبت به وجودات دیگر سمت علیت دارند، مطلق و عام و کلی را اطلاق نموده اند. عرفاً بیشتر وجود مطلق را به وجود منبسط اطلاق می نمایند، کما این که وجود عام و کلی هم به آن اطلاق شده است. گاهی نیز به حق تعالی وجود مطلق اطلاق نموده اند. اصل وجود به این اعتبار، مطلق و لا بشرط است، ولی از قید اطلاق و لا بشرطی مطلق است که از آن بلا بشرط مقسمی تعبیر نموده اند، چون اصل حقیقت وجود عاری از جمیع تعینات است و چون تقید به تعینی ندارد، با هر ذره ای وجود دارد. در این مطلب سری است که درک آن احتیاج به قریحه مخصوص دارد «و من لم یذق هذا المشهد لم یکن محمدياً المشرب».

والشيء يقال على وجود الحق ووجود الخلق، ويقال: هو شيء لا كالأشياء، والنفي والإثبات حق إذا كان بنحو ماهو الواقع، فالقصور ليس لازماً لأصل الوجود وإلا لا يتحقق بقصور بل لازم لمراتب نزولية على قدر بعدها عن المبدأ وسلب كمال لها، فلا تكون المراتب النزولية من الوجود كمالاً صرفاً ووجوداً محضاً مع قيد، لظهور تناف بين الوجود المحض والعدم، وكمال الصرف والقصور، ولحقوق القصور ليس كلحقوق تعيينات شخصية بالماهية النوعية وكان خارجاً عن معناها، بل كل مرتبة نزولية قصورها مندمج في نفس معناها بحيث لا يتصور معناها منفكاً عن القصور بل كل نحو من انحاء القصور في كل مرتبة من تمام ذاته، وذاتها مضمّن بها وليس فيها ما بالاشتراك للذاتي [١] حتى إذا انفك عنها تعيّن وقصور، بقي أصل الوجود - كما قيل - وهذا من العجائب كيف جمع أصل الوجود والكمال، مع النقصان والوبال في مرتبة؟! بل حقيقة كل مرتبة نزولية حقيقة بسيطة برزخية ليس تركيب فيها بحيث يمكن تجريد جزء عن الآخر وبعد حذف الشخصيات بقيت الحصة وأصل الوجود الذي لا يتم منه وهو حقيقة الواجب.

وهذا باطل لا يجوز أن يقول به عاقل كما نقل المحقق ملا عبدالرزاق قول بعض الأذكياء [٢] في تصحيح قول صوفية في وحدة الوجود، ومثّل بالبحر والأمواج واعتراض عليه بأن الموج مركّب من الماء والتعيين، فصار الواجب جزء الممكن فقال: إن الممكن هو التعيين فقط وقوامه بالماء وكان الماء خارجاً عنه لكن أقول: لا بالمزيلة فافهم.

[١] الذاتي. خ ل.

[٢] ر. ك: شوارق الإلهام، صص ٤١-٤٣: هداية - فداشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدّة الوجود إلخ» وگوهر مراد، صص ٢٨٣-٢٨٥: «صوفیه بر آنند که صدور معلول از علت إلخ».

و معنى ما قلناه ان كل مرتبة من مراتب الوجود حقيقة بسيطة وما به الامتياز فيه عين مابه الاتحاد ولا يجوز خروج الشيء وبقاء الشيء فيه، فليس الواجب داخلاً في الاشياء بالممازجة وكما قلنا ليس ايضاً خارجاً عنها بالمزايلة. ولوحدة الوجود على هذا معنى آخر صحيح ليس بعجيب فتذكر. واطنينا الكلام، لتوضيح المرام، لان هذا المقام كان من مزال الاقدام [۱]، والناظرون في الكتاب بظاهر الالفاظ كانوا فريقين إما وقعوا في اعتقاد الباطل وإما في سوء الظن بالافاضل، وحفظ وقوع الإخوان في البطلان بقدر الإمكان حسن، وتطويل الكلام وتكراره مستحسن، وصاحبه معذور.

«فالاول على كماله الاتم الذي لانهاية له، والعدم والافتقار [۲] إنما ينشآن عن الإفاضة والجعل؛ ضرورة أن المجمعول لا يساوي الجاعل، والفيض لا يساوي الفيض في رتبة الوجود، فهويات الثواني متعلقة على ترتيبها بالاول تعالى، فينجبر قصورتها بتمامه وافتقاراتها بغنائه، وكل ما هو اكثر تأخر عنه فهو اكثر قصوراً وعدماً.»

فالاول تعالى صرف الوجود لا يعرضه النقصان، ولا يعثره البطلان، فهو على كماله الاتم ابداً، وليس في اوّل مرتبة الوجود قصور، لأنه ناشئ من

[۱] محلّ مزال الاقدام، خ ل.

[۲] همان طوری که ذکر کردیم ممکن نیست کسی با علم نظری به حقیقت خارجی وجود و حاق هستی نایل شود، مدرک به علم نظری، مفهوم ذهنی است که عنوان از برای خارج است. بنابراین، عقل نظری مفهوم وجود را به واجب و ممکن و وجود مستقل و غیر مستقل تقسیم نموده و از ممکن به واجب پی می برد، چون صرف تصور و تعقل مفهوم وجوب، حاکی از فرد خارجی نیست، کما این که بعضی توهم کرده اند. به شهود حضوری اشراقی در مقام فنای در توحید سالک، اول حق را شهود نموده و از حق، حقایق امکانی را شهود می نماید. بنا بر این، برهان صدیقین بدون تمسک به دور و تسلسل تمام نمی شود، مگر آنکه بگوئیم برهان صدیقین یک نحو شهود و فنای در توحید است «ولا یخفی ما فی کلام المصنف التحریر من المناقشات فی هذا البرهان».

ضعف الوجود، وضعف الوجود سببه بعده عن مبنى الاشرف واصل الكمال، وليس للأول الحقيقي أول وآخر، حتى يحصل له به نسبة القرب والبعد، فهو تام وفوق التمام وبه يتحقق في سائر المراتب النسبة، ويتفاوت القصور والنقصان فيها، وسائر المراتب لا ينفك عن القصور، لأن الاخفضية [١] والاسفلية عن اصل الكمال لازم للنزول والانزال، والاسفلية نفس القصور، فالواجب وأول المراتب مسلوب عنه، ونزوله ليس بأنه خرج من مرتبة ووقع في مرتبة حتى يتحقق أصل وجود في مرتبة ثانية وثالثة وهكذا، فيكون كل مرتبة منها مركباً من أصل الوجود ومن تعين، فيصدق إذا جرد الممكن عن التعين بقي الواجب، وهذا قول فاسد لا أفسد منه، بل نزوله بطريق الفيض ومعناه أن لا يخرج شيء مع بقاءه عن مرتبته، بل هو باقٍ على حاله في أوليته وتام ذاته بلا كسر ونقصان، حصل منه رشح وعكس، ومن رشح وعكسه رشح وعكس وهكذا إلى آخر المراتب الطولية، فالنزولات كلها نزولها بطريق الفيض، ولا يخلو مرتبة من المراتب في النزول عن صاحبها بل مع بقاءه في مرتبة تشخصه حصل شخص آخر في مرتبة أخرى، وأشخاص المرتبة متفاوتة بالشدة والضعف مع اتحادها في المعنى، فتأمل تأملاً كاملاً، حتى تخرج عن الباطل، فلا تكون القصورات في المراتب على نحو يمكن سلبها عن الوجود، فيبقى أصل الوجود في كل مرتبة على حاله وكماله، فيكون الواجب جزء الممكن بجماله وجلاله، تعالى الله عن ذلك [٢].

[١] الاخفضية. خ. ل.

[٢] بنابر اصالت وجود، جاعليت و مجعوليت در وجود است و ماهيت متصف به عليت و معلوليت نمی شود مگر بالعرض. در مباحث قبلی بیان کردیم که وجود به واسطه اتصاف به

«فالقصور والافتقار يشآن عن الإفاضة والجعل» أي بطريق اللزوم وكانت هوية كل مرتبة محض بنحو خاص من التعین ولا يكون فيه ما يتعین بتعین

علیت و معلولیت<sup>۱</sup> و یا ظهور و خفا و تشآن و تجلی<sup>۲</sup> متکثر می شود و تکرر، لازم حتمی تأثیر و تأثر است. وجود بنا بر علیت و معلولیت بدون شک دارای مراتبی است، چون قهراً و مسایطی بین حق و اشیا حاصل می شود، برای آن که اول<sup>۳</sup> صادر از حق، امکان ندارد نسب به حق تکافؤ و تساوی در مرتبه داشته باشد. صدور فیض از علت، مستلزم انحطاط وجود از مقام اطلاق است و تا وجود، تجلی ننماید به صرافت ذات خود باقی است و تساوی در مرتبه قهراً ناقض و مبطل حدیث علیت و معلولیت است و هر موجودی که از مقام وجوبی انحطاط داشته باشد، قهراً ماهیت دارد و دارای تعین است<sup>۴</sup> البته وجود هر چه به حق نزدیکتر باشد، کاملتر و هر چه از مبدأ فیض دورتر باشد، امتزاج آن با اعدام بیشتر خواهد بود تا چه رسد به شئی که قوه الوجود باشد نه فعلیت هستی.

حقیقت حق به حسب وجود و کمالات وجودی نامتناهی است، ولی ممکنات، دارای حد و نهایت می باشند. صدور فیض از جاعل به طریق رشح و ظهور است نه آن که تنزل وجود ملازم با انحطاط وجود علت از مقام خود باشد، چون امکان ندارد علت از مقام خود منتزل شود، ولی چون علت العلل به نحو اعلی و اتم، واجد همه کمالات است، قهراً فیض وجود از او ساری در غیر می شود.

۱. بنا بر طریقه حکما، چون مبانی فلسفه ناظر به تحقق علیت و معلولیت است، خصوصاً بنا بر تباین در وجود و یا قول به اصالت ماهیت.

۲. بنا بر عقیده عرفای شامخین.

۳. این که صدر المتألهین و آقا علی مدرس و حکیم سبزواری به تبع شیخ الاشراق ماهیت را، از عقول و نفوس نفی نموده اند<sup>۱</sup>، درست نیست و دلیل و برهانی هم برای مطلب خود ذکر نکرده اند. لذا عرفای شامخین فرموده اند. عین ثابت ممکن، محو نمی شود و وجود هر چه کامل باشد، اگر به معلولیت، متصف گردد باید صرف ربط به علت خود باشد، چنین وجودی، محلود و صاحب ماهیت خواهد بود:  
سپه رویی زممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

۱. ك: المطارحات ضمن مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ۱، صص ۱۱۵-۱۱۸؛ الأسفل، ج ۱، ص ۲۳ المنظومة، قسم فلسفه، ص ۲۰۲، متن و حاشیه بعلیه الحكم، ص ۱۰.

آخر، فلا تكون فيها حصّة مشتركة، والقصور المنجبر قصور لا اثر له ولذا كان عالمها العالم التام، والعدم والقصور الواقعي هو عدم الشيء عمّا من شأنه أن يكون هوله، وهذا النحو من العدم لا يكون في مراتب العقول، والانجبار كان لها في مرتبة تحقّقها وذاتي لها بهذا المعنى، والقصور غير المنجبر كان في عالم النفوس، ولذا كان عالمها ناقصاً. وما أقول: هو المراد، فلا يحسن الإيراد بدلول ظاهر العبارة. فما قال الشيخ [۱] - رحمه الله - «قوله: «فالقصور [لاحق] لا لاصل الوجود» إلى آخر كلامه، يدلّ على أن لانقص في ذاتها، فلا يحتاج إلى الانجبار على أنّها بعد الانجبار لانقص»، فهذا وما يقول هو نظير هذا بعد بياننا المراد والمتأمل فيه يظهر اندفاعه، فتدبر.

«فاول الصوادر» [۲] عنه تعالی يجب أن يكون اجل الموجودات بعده، وهو الوجود الإبداعي الذي لا إمكان له، إلا ما صار محتجّباً بالوجوب الأوّل وهو عالم الامر الإلهي

عده ای علیت و معلولیت و سنخیت بین علت و معلول، تولید فهمیده اند و بین سنخیت تولیدی و اصل سنخیت بین علت و معلول خلط کرده اند.

شیخ احسانی در جمیع این موارد به واسطه وارد نبودن به مبانی فلسفی دچار اشتباهات بزرگی شده است. اکثر اشکالات او واهی و خارج از اسلوب کلام علمی است، لذا ما در طی این تعلیقات متعرض کلمات او نشده ایم.

[۱] المراد من الشيخ هو الشيخ الاحساني.

[۲] جمیع حکماء متفقند که اول صادر از حق باید موجود مجرد تام و اشرف کائنات در قوس نزول باشد<sup>۱</sup>. مصنف علامه در اسفار<sup>۲</sup> و سایر کتب خود مثل تعلیقات بر حکمت الاشراق و

۱. قید قوس نزول برای آن است که حقیقت محمدی (ص) در قوس نزولی، اگر چه عقل اول است، ولی به حسب قوس صعودی عقل اول حسته ای از حسنات او می باشد.

۲. در اسفار آریه، مباحث امور عامه، ج ۲، صص ۲۰۴ - ۲۱۲: «في ان البسيط الذي لا تركيب فيه لا يكون علّة لشيئين بينهما معية بالطبع» در الهیات اسفار، ج ۷، صص ۲۰۲ - ۲۵۸: «في أنّ اوّل ما یصدر عن الحقّ يجب أن يكون امرأ واحداً»، در تعلیقات بر حکمت الاشراق قطب الدین، ص ۳۱۴: «إنّ البسيط الذي لا تركيب فيه لا يكون

ولا يسع فيه إلا الأرواح القادسة على تفاوتها في القرب من الذات الاحدية؛ لأنها بمنزلة الاضواء الإلهية، والمباراة عن جملتها روح القدس؛ لأنها كشخص واحد وهي ليست

شواهد و مبدا و معاد این مطلب را به طور کامل تحقیق کرده است. همه حکما این مطلب را تصدیق دارند. خواجه طوسی و حکیم قدوسی این مطلب را بدیهی دانسته<sup>۱</sup> در این که از واحد من جمیع الجهات و الحیات بیش از یک چیز صادر نمی شود، محققان از عرفا هم معترفند و به این اصل عظیم معتقد، ولی آنها صادر اول را وجود منبسط می دانند نه عقل اول، لذا صدرالدین قونوی در کتاب مفتاح گفته است:

«والحق سبحانه من حيث وحدته وجوده لم يصدر عنه إلا الواحد؛ لاستحالة إظهار الواحد وإيجاده من كونه واحداً ما هو أكثر من واحد؛ لكن ذلك الواحد عندنا الوجود العام المفاض على أعيان المكونات، ووجد منها وما لم يوجد بما سبق العلم بوجوده مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود المسمى أيضاً بالعقل الأول وبين سائر الموجودات»<sup>۲</sup>.

عرفا به واسطه دلایلی که در کتب خود ذکر کرده اند، مفاض بالذات را وجود منبسط می دانند که بالذات تعدد و تکثر ندارد و بواسطه قوایل، متکثر می شود و چون عقل اول، محدود است و تلتطخ با ماهیت دارد، مناسب نیست که از حق صادر شود ولیکن از آن جایی که عقل اول، واجد جمیع نشأت وجودی است و همه کمالات موجودات را در بردارد و بالاجمال کل الاشياء است، فرقی با وجود منبسط ندارد، مگر به اجمال و تفصیل و روی همین جهت برخی از ابنای توحید و تحقیق، بین این دو قول جمع کرده اند، برای بحث تفصیلی این مطلب به اساس التوحید در قاعدة الواحد تألیف حکیم محقق و عارف کامل با

علة لثبثه<sup>۳</sup>. در جمیع این کتب از اعتراضات اصحاب ختاس مثل امام فخر و دیگران به طور تفصیل جواب داده است. ر. ک: المبدأ والمعاد، صص ۱۳۲-۱۴۱.

۱. خواجه نصیر الدین (ره) در شرح الإشارات، ج ۳، ص ۱۲۲ در بیان کلام شیخ فلاسفة اسلام گفته است، «یرید بیان ان الواحد الحقيقي لا یوجب من حیث هو واحد إلا شیئاً واحداً» و «كانه هذا الحكم قريباً من الوضوح ولذلك رُسم الفصل بالثنیه وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية».

۲. مصباح الأنس، ص ۶۹، و. ک: همان، صص ۱۱۰ و ۱۳۲ و ۱۷۰، الفتحوات المکتبة، ج ۱، صص ۱۶۷-۱۷۱، باب ۶: الفصوص، ص ۲۱۰؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، صص ۱۱۸ و ۳۵۲ و ۳۹۰ و ۴۰۵-۴۱۶ و ۱۱۵۳.

من العالم ولا واقعة تحت قول «کن»؛ لآنها نفس الامر والقول، وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها، ثم الطبائع والصور على مراتبها، ثم بسائط الاجسام واحداً بعد واحد

ذل، مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی - قدس الله روحه - بر قاعده الواحد رجوع شود بعضی از غیر ارباب تحقیق که فهم عمیق مسائل مهم فلسفی را نداشته اند، مثل غزالی و فخر رازی، اشکالاتی بر این قاعده نموده اند که خیلی سست و بی اساس است.<sup>۱</sup>

شیخ الاشراق در حکمة الإشراق قاعده را این نحو بیان نموده است:

«لا يجوز أن يحصل من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان جوهرها أو هيئتها، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته يصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة وقد بين لك استحالته»<sup>۲</sup> حقیقت حق اول بسیط از جمیع جهات و نور صرف است. چنین حقیقتی که هیچ تکرندارد، ممکن نیست از برای دو موجود «چه نور و چه ظلمت» علت گردد، چون صریح ذات حق، علت اشیاست و ذات او مبدأ صدور موجودات است و ذاتش به علت امری دیگر منحل نمی شود. اگر چنین وجودی مبدأ دو موجود شود باید دو جهت اقتضا و دو مبدأ صدور در وجودش تحقق داشته باشد؛ چون وجود هر علت فیاض وجود معلول، دارای خصوصیتی است که به واسطه آن، معلول از وی صادر می شود و اگر این طور نباشد، لازم آید صدور هر چیزی از هر چیزی.

از این خصوصیت به وجوب سابق بر وجود معلول نیز در اقواء و السنة حکمای الهی تعبیر شده است. اگر ذاتی مبدأ صدور دو چیز باشد و «در عرض یکدیگر» لازم آید که آن ذات، از جمیع جهات و حیثیات بسیط نباشد. صدور اکثر از واحد از حق تعالی به واسطه اعتبارات و شروط مختلف نظیر تعدد آلات و قوایل می باشد. برهان بر عدم جواز صدور کثیر از واحد حق مطلق، جمیع اقسامی را که شیخ الإشراق در برهان مذکور فرض نموده است: «صدور نور و ظلمت یا دو نور و یا دو ظلمت - نفی می نماید و به طور مطلق در درجه

۱. برای بحث کامل تر در این مسأله و ک: کتاب أساس التوحید در قاعده الواحد تألیف مرحوم حکیم محقق و فیلسوف اعظم آقا میرزا مهدی آشتیانی «قده».

۲. حکمة الإشراق ضمن مجموعة مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، صص ۱۲۵ - ۱۲۹. و ر. ک: قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، ص ۳۱۴؛ الأسفار، ج ۷، صص ۲۰۴ - ۲۵۷.

إلى المادة الأخيرة التي شأنها القبول والاستعداد، وهي النهاية في الحسنة والظلمة .  
وبما قلنا : إن الترتب في المراتب النزولية بطريق العكس وعكس العكس  
بالغاً ما بلغ ظهر ما قال : «إن أول الصوارد يجب أن يكون أجل الموجودات» .  
قوله : «هو الوجود الإبداعي» وهو أيضاً ظاهر ، لأن الأوكية تنافي  
المسبوقية في سلسلة النزول وهذا معنى الإبداع ، والوجود الإبداعي لا يكون  
ناقصاً حقاً ، وعالمه عالم التام ، وليس له حالة منتظرة ولا إمكان له إمكاناً  
واقعياً ؛ لأنه ليس له شيء بالإمكان ، ولا يكون خالياً في نفس الامر عما يكون  
جائزاً له ، وخلوه عما يجوز له كان بحسب المرتبة ، وما لا يكون له بحسب  
نفس الامر هو كمال لا يمكن له ، بل هو للواجب خاصة ، ووجوده بنحو تام في  
مرتبة تحققه هو المراد من انجبار إمكانه واحتجابه ، لأنه ليس في الواقع لمعنى  
الإمكان فيه اثر .

وقوله : «وهي ليست من العالم ولا داخله تحت قول «كن» ، لأن العالم من متعلقات  
الامر هنا وهي نفس الامر لا غير ، والامر هو المشية ، خلق الله العالم بالمشية [۱]

أول ، اكثر از يك وجود نورانی مجرد تام (عقل اول) از حق صادر نمی شود ، نتیجه برهان  
این می شود كه حقایق وجود ، به ترتیب از حق اول صادر شود «على ترتيب الاشرف  
فالاشرف» ، حصول كثرت از تنزل وجود از سماى اطلاق به ارض تقييد ناشی است . وجود  
وسائط وجود خود به خود ضعیف می شود چه رسد به ماده و هیولا كه به اصطلاح  
اهل تحصیل در صف تعال وجود واقع شده است .

[۱] وجود ، دارای حقیقت واحد و مراتب مقول به تشكیک است . وحدت وجود نظیر وحدت  
مفاهیم و ماهیات مثل وحدت نوعی و جنسی و نسبی و عددی نمی باشد ، بلكه وحدت  
اطلاقی است . لذا اصل وجود ؟ صرف و متزه از حدود و ماهیات و سریان در غیر و اتحاد با  
اشیاست و بالذات نسبت به همه موجودات متكثر احاط قیومی دارد و ماهیات از تجلیات  
متعدد و متفتن این وجود منبث می باشند . خاتم اوصیا و سرور اولیا - علیه آلاف التحية  
والثناء - فرموده است است . «كل شيء منها بكل شيء محيط ، والمحيط بما احاط منها هو الله

الاحد الصمد<sup>۱</sup> - و در صحیفه ملکوتی وارد است : «وَهُوَ مَعَكُمْ إِنَّمَا نَكُنُّمُ<sup>۲</sup>» مقصود از احاطه، احاطه قیومی است نه احاطه سریانی که شأن فعل اطلاق حق می باشد. از این جهت حق نسبت به همه اشیا تساوی دارد و این تساوی از قبیل تساوی فعل اطلاق و مشیت ساری او نمی باشد. منشأ وجدان حق همه حقایق وجودی را همان صرافت وجودی و استقلال او می باشد و معیت سریانی، با صرافت تام ذات و دارا بودن همه تحصلات و فعلیات متافی می باشد، خفای تام حق به حسب ذات و بینونت او با اشیا، مصداق اسم باطن و ظهور سریانی و فعلی او در اشیا، ملاك اسم ظاهر است.

فعل اطلاق حق، در جمیع ذرات ساری و حق به حسب این فعل، یک نوع دیگر از تساوی را دارا می باشد. از این فعل اطلاق به وجود عام امکانی و وجود منبسط و فیض مقدس و نسبت سوائی و رحمت واسع و وجه الله و قیومیت مطلق و اراده و مشیت فعلی<sup>۳</sup> و عرش هویت محمدی ﷺ و علوی ﷻ و مقام استوی و کلمه ی «کن و برزخ البرازخ و ابداع و نقس و رحمانی و حق مخلوق به و حق ثانی و اضافی و صنع<sup>۴</sup> شده است. این فعل اطلاق که محققان از عرفا آن را اول صادر از حق می دانند، به اعتبار مقام اطلاق و لایشرطی یعنی لایشرط از اتحاد با موجودات و سریان در آنها نسبتش به همه موجودات متساوی است، و چون اطلاق و سریان، قید آن می باشد، در مقام تحصیل ماهیات و اعیان ثابت به صورت

۱. التوحید، ص ۴۲، باب التوحید و نفي التشبه، ح ۳. و ر. ک. : الکافی، ج ۱، ص ۱۳۵، باب جوامع التوحید، ج ۱.

۲. الحدید (۵۷) : ۴.

۳. صفوان بن یحیی از حضرت رضا ﷺ نقل کرده است : «فأرادته إحدائه»<sup>۱</sup>، از حضرت صادق ﷺ نقل شده است : «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالشَّيْءِ بِالنَّفْسِ<sup>۲</sup>»

۴. از حضرت رضا - صلوات الله علیه - منقول است : «خلق الله الصنع و خلق الاشياء بالصنع»<sup>۳</sup>.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۹، باب الإرادة من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، ح ۳؛ التوحید، ص ۱۲۷، باب صفات اللغات و صفات الأفعال، ح ۱۷.

۲. در صفحه قبل تخریج شد.

۳. یافت نشد.

## والمشيئة بنفسها [١].

ومعنى هذه العبارة - أي المشيئة بنفسها - إمّا أنّ المشيئة موجودة بنفسها، وإمّا

بشرط شيء جلوه كرمي شود «هر لحظه به شکلی بت عیار در آمد؛ دل برد و نهان شد» این وجود به حسب کمال، همه وجودات به نحو کثرت در وحدت و وحدت در کثرت می باشد.

قال بعض البارعين في العلوم العقلية والنقلية، سيد الاساطين ورئيس الملة والدين<sup>١</sup> - مدّ ظله السامي - في رسالة مصباح الهداية .

«اوّل ما اتفق الصبح الازل و تجلّی علی الآخر بعد الاول و خرق استار الاسرار هو المشيئة المطلقة والظهور غير المتعين التي يعبر عنها تارة بالفيض المقدس؛ لتقدّسها عن الإمكان ولواقعته والكثرة وتوابعها، وأخرى بالوجود المنبسط؛ لانبساطها على هياكل سموات الارواح وارضاي الاشباح، وتارة بالنفس الرحماني والنفخ الربوبي وبمقام الرحمانية والرحيمية، وبمقام القيومية، وبحضرة المعاء، وبالجاب الافرب، وبالهولي الأولى والبرزخية الكبرى، وبمقام التدلي، وبمقام او ادنى وإن كان ذاك المقام عندنا غيرهما، بل ذاك ليس بمقام اصلاً و بمقام «المحمدية ﷺ والعلوية ﷻ» إلى غير ذلك من الاصطلاحات والعبارات والإشارات حسب المراتب والمقامات .

وقال ايضاً - دام ظله العالي - : «إنّ للمشيئة المطلقة مقامين : مقام اللاتمين والوحدة لا الظهور بالوحدة، ومقام الكثرة والتعين بصورة الخلق والامر، وهي بمقامها الاول مرتبطة بحضرة الغيب أي الفيض القدس ولا ظهور لها بذلك المقام، وبمقامها الثاني ظهور كل الاشياء، بل هي الاشياء كلّها أولاً وآخرأ و ظاهراً وباطناً»<sup>٢</sup> هذا كلامه - مدّ ظله - ذكرته تيمناً بإفادته وتذكراً بإضاءته .

[١] اقتباس من الحديث (راجع: الكافي، ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، ح ٧؛ التوحيد، ص ١٤٨، باب صفات الذات و صفات الأفعال، ح ١٩، و ص ٣٣٩، باب المشيئة والإرادة، ح ٨.

١ . مراد حضرت امام خميني - قدس سره القنومي - است .

٢ . مصباح الهداية ، صص ٢٥ - ٢٦ .

خلق الله المشية بنفسها، وإما خلق بنفسها، والمراد هو الثاني، لأن المشية ليست بالمشية وإلا تسلسلت، ولا يلزم من هذا أن لا تكون مستغنية الذات حتى يلزم أن يكون واجب الوجود محتاجاً في فاعليته إلى شيء لا يكون منه وهذا فاسد بالضرورة لا يشك فيه أحد؛ بل المقصود أن حصولها من الواجب وتحققها ليس بتوسط مشية أخرى، بل بتوسط، فهي مخلوقة بالمعنى العالم وواسطة لسائر المخلوقات وإن لم يكن من عالم الخلق القسيم للامر، والمخلوقية هنا أيضاً بطريق الفيض لا بخروج شيء من الخالق حتى يلزم الولادة أو شيء آخر من الشناعة، وموجودات هذا العالم هي الأرواح القادسة، والمشية والإرادة واحد بالذات ومختلفة بالاعتبار، إذا تعلق بالوجود يقال بالمشية وإذا تعلق بالماهية يقال بالإرادة، وهما بعد العلم وبعدهما التقدير، وبعده القضاء والإمضاء والكل فعل الله، وباعتبار اختلاف المتعلق يختلف الاسامي، فإن تعلق بالحدود قيل: بالتقدير، وإن تعلق بالإتمام قيل: قضاء، وإن تعلق بإخراجه مع الأسباب والعلل مشروطاً، فهو الإمضاء.

وقوله: «وهي ليست من العالم» أي العالم الذي هو ماسوى، ويطلق ماسوى على ما يبقى بإبقائه تعالى وهي تبقى ببقائه ولا يقال عليها: ماسوى بحسب اصطلاحهم. وبعده العلم بالمراد لا يحسن تضييع الوقت في البحث والإيراد متمسكاً بظاهر اللفظ.

«وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها» كما يدلّ الفاء وصيغة المضارع في ﴿يَكُونُ﴾ فيكون هو المراد من العالم.

«ثم يترقى الوجود منها بالتلطيف والتكميل راجعاً إلى ما نزل منه عابداً إلى ما بدا منه بتنهيج المواد وتحريك الأجسام وأحداث الحرارة المهيجة السماوية في الأسطوانات من تدوير النيرات الموجبة لنشوء النبات بعد الجماد وسياقة المركبات إلى درجة قبول الحياة وتشويق النفوس إلى أن تبلغ درجة العقل المستفاد، الراجعة إلى الله الجواد.»

هذا بيان لصعود الوجود بعد النزول وكيفية تحققه . وأما المُعدُّله فقد قلنا سابقاً: إنَّ النزول بطريق الفيض لا يسلب الشيء من مرتبته بأن يخرج من مرتبته فصارت خالية ودخل [١] في مرتبة أخرى فكان [٢] في كل آن في مرتبة أخرى غير مرتبة كان [٣] فيها قبل هذا الآن، بل ما كان في المرتبة السابقة لا ينقص ولا يزيل هو ولا شيء عن هذه المرتبة ومع هذا يتحقّق مشاكله في مرتبة بعدها وهكذا من الثانية إلى الثالثة إلى آخر النزول، ففي المراتب النزوليّة مافي المرتبة السابقة، الاشرافُ باقي عند تحقّق اللاحق بحاله بشخصه وفي الصعود ايضاً مافي المرتبة السابقة، الاخسُ باقي عند تحقّق اللاحق الاشراف لكن لا بشخصه، فتدبّر .

والمراد بالرجوع إلى ما نزل منه كون كلّ مقام صعد إليه في النفوس الصعودي مقابلاً لما هو بمعناه في القوس النزولي، فحصل من القوسين دائرة وآخر مرتبة النزول كان الهيولى التي هي النهاية في الحسّ وسببه هو الإمكان المتصور في العقل، ولاستعدادها بنفسها تستحقّ الفيض وهو الجسميّة المشتركة، وبها تستدعي الفيض الأكمل من الأوّل وهو النوعيّة، فيفيض من المبدأ فحصل الاجسام العنصريّة بسيطةً على ظاهر مذهب المشاء وبواسطة الاشعة الكوكبيّة حصل في العناصر الامتزاجُ التام والناقص والاتم، وحصل التركيبات الثلاثة الجمادية والنباتية والحيوانية، ومن مراتبها الإنسانية القابلة للبلوغ إلى درجة العقل المستفاد، والرجوع إلى حضرة الجواد، وبإمداده يبقى الاستعداد، والإمكان لازم، فلا تغفل.

«فانظر إلى حكمة المبدع كيف أبدع الأشياء وأنشأ الاكوان من

[١] ودخلت: خ. ل.

[٢] فكانت. خ. ل.

[٣] كانت. خ. ل.

الاشرف فالاشرف، فابعد أوّل أنواراً قدسیّة وعقولاً فعّالة تجلّی لها [۱]  
والقی فیها مثاله، فاطهر منها أفعاله [۲] واخترع بنو سبطها أجساماً

[۱] تجلی بها. خ. ل.

[۲] این کلمات را صدرالدین شیرازی از کلام معجز نظام علی علیه السلام اقتباس نموده است: مثل  
علی علیه السلام عن العالم العلوی، فقال علیه السلام: «صور عاریة عن المواد خالیة عن القوة والاستعداد  
فتجلّی لها ربّها فاشرقت فطالعها فتلاّلت القی فی هویتها مثاله، واطهر عنها أفعاله، فجعل  
الإنسان ذا نفس ناطقة، فإن زكّاها بالعلم فقد شابهت جواهر أوائل عللها، وإذا اعتدل مزاجها  
وفارقت الاضداد وقد شاركت بها السبع الشداد<sup>۱</sup>. مراد از عالم، ماسوی الله یا مایعلم به الله  
است، وجه تسمیة آن به علوی به اعتبار علو و ترفع آن از ماده جسمانی است. یا وجه تسمیة  
آن به علوی به اعتبار ترفع آن عالم، از اذهان موجودات این عالم است، وعالم علوی از  
أفهام خلایق مستور است اگر چه بشر به حسب فطرت متوجه به آن عالم است و بالذات نیل  
به آن عالم را طالب است. عالم علوی، موطن اصلی و غایت وجودی افراد انسان است و  
انسان به واسطه سیئه ای که از آدم ابوالبشر سرزده است به این نشأ هیوط نموده است.

مراد از صورت در کلام امام همام، صورت مقابل ماده نیست تا آن که صور الهی محتاج به  
ماده باشند، بلکه حکماً مطلق فعلیت را به وجهی صورت می دانند و هر صورت مجرد  
از ماده بری و از قوه و استعداد معرا است و چون چنین موجودی در حصول و تحقق، احتیاج  
به ماده و زمان ندارد و صرف امکان ذاتی از برای صدور از علة العلل کافی می باشد، به  
صرف تجلی حق، ظاهر می شود و چون فیض باید از وجود عالی دانی برسد.

«عقل اول راند بر عقل دوم ماهی از سر گنده گردد نی زدم»

موجودات ما و رای این عالم، وسایط فیض و مجلای ظهور فیض وجود حق اند و افعال حق  
از مشکلات وجود آنها به کائنات می رسد. در بین موجودات این عالم، انسان اگر چه  
دربابتدای وجودی، عین اجسام و مواد است، ولی به واسطه استعداد مظهریت جمیع أسما،  
از این عالم مرور نموده و به تحولات ذاتی به عالم متصل مثال و از عالم مثال به عالم عقل

کریمه [۱] صافیه نیره، وذوات نفوس حیوانیه دائمه الحركات تقرّباً إلى الله وعبودیّه [۲] له وحملها في سفینه ذات الواح وذُسُر، جارية في بحر القضاء والقدر ﴿بسم الله مجربها ومرسيها، وإلى ربك متابها﴾.

فانظر بنظر الاعتبار إلى حكمة المبدع الخالق وكيفية إبداعه الأشياء وإنشائه الاكوان، فإن إنشاء الأشياء كان بطريق الفيض الأشرف فالأشرف، لأن الفيض لا يكون إلا كذا وما هو المبدع غير مسبوق بالقضاء؛ لأن خروج الشيء عن دار القضاء لغاية الإمضاء يكون بمعدّات وأسباب متسلسلة، فلا يجوز أن يكون المبدع الأول أجساماً مطلقاً ولانفوساً بل هما بعده، ووجودهما بنحو يُعرف بمبدلٍ قوله تعالى: ﴿فَيَكُونُ﴾ فكان موجوداً متدرجاً فهو عقل ونور.

وقوله: «فابعد أولاً» أي غير مسبوق؛ فإن هذا لازم الإبداع وتوضيح له؛ لأن الإبداع خلق شيء لامن شيء وهذا الخلق بطريق التجلي والقاء المنان إظهار الأفعال منه لا بخروج شيء منه «واخترع» أي خلق أجساماً كريمة إلى آخره. أو «كروية» وعلى الأول أي اجرام الكواكب ذوات النفوس الحيوانية [۳]

سفر می نماید و بالاخره از عقول لاحق می شود و چه بسا به حسب سعه و قوت وجودی از عقل کاملتر گردد، چون غایت وجودی انسان، فناء فی الله و بقای به اوست<sup>۱</sup>.

[۱] کرویّه. خ ل.

[۲] وعبودیت. خ ل.

[۳] و نفوسها الحيوانية. خ ل.

۱. به همین نکته در کلام عارف رومی اشاره شده است:

تا بر آرم چون ملائک بال و پر  
آن چه اندر وهم نباید آن شوم  
گویدم اینا الیه راجعون

بار دیگر من بمیرم از بشر  
بار دیگر از ملک پر آن شوم  
پس عدم کردم چون ارغنون

ر. ک: مثنوی معنوی، ص ۳۱۳، دفتر سوم.

«دائمة الحركات تقرباً إلى الله وعبودية له» ولا يعصون ما امر الله «وحملها في سفينة ذات الواح ودُسّر» محدّد الجهات وتلك البروج «جارية في بحر القضاء» بحكم محتوم «والقدر» بحكم مرسوم لا يدري أحد من أين وإلى أين، إلا مدبرها «بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا» أي مَجْرَى السفينة «وَمُرْسُهَا» [۱] وإلى ربك تنتهي أمور جميع الخلائق من الممكنات: الجواهر والاعراض في الدنيا والآخرة إلى [۲] قدره وقضائه فيهم.

«وجعلها مختلفة في الحركات ونسب أضواء النيرات المعدّة لنُشوء الكائنات، ثم خلق هيولى العناصر التي هي أخسّ الممكنات وهي نهاية تدبير الامر، فإنه يُدبر الامر من السماء إلى الارض، ثم يعرج إليه بتكوين الجماد من تعديل العناصر والاركان، ثم النبات من صفوها، ثم الحيوان، ثم الإنسان وإذا استكمل بالعلم والكمال، بلغ إلى درجة العقل الفعّال فيه وكف ترتيب [۳] الخير والجدود، واتّصل باوّل آخر دائرة الوجود [۴]

[۱] هود (۱۱): ۴۱.

[۲] إلى حكمة قدره. د- ط.

[۳] تدبير الخير. خ ل.

[۴] وجود در مقام نزول و صعود، دایره ای را به حسب معنی تشکیل می دهد، وجود بعد از تنزل از مقام وجوبی و سریان در ماهیات و اعیان ثابت از عقل مجرد شروع نموده به ماده و هیولی ختم می شود. وجود در مقام تنزل هر چه از مبدأ وجود دور می شود، ضعیف تر می گردد. لذا اهل معرفت گفته اند: «فیتدئ الوجود من الاشرف فالاشرف إلى ان یتتهي إلى ما لا اخس منه في الإمكان ولا اضعف»<sup>۱</sup>.

فوس نزولی به هیولای اولی ختم می شود و از هیولای اولی که اخس کائنات است، شروع

۱. اشاره به قاعده امکان اشرف است. ر. ک: حکمة الإشراق ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، صص ۱۵۲-۱۶۴؛ المطارحات ضمن همان، ج ۱، صص ۲۳۴-۲۳۵؛ و قطب الدین شرح حکمة الإشراق، صص ۱۵۲-۱۶۴؛ الأسفار، ج ۵، صص ۲۴۴-۲۵۸؛ شرح المنظومة، قسم فلسفه، صص ۲۰۳-۲۰۴.

نموده به عقل مجرد تمام می‌گردد. از این قاعده به امکان آخس تعبیر نموده‌اند کما این که به قاعده‌ی اوکی امکان اشرف اطلاق نموده‌اند «فلا يزال الوجود يترقى من الارذل إلى الافضل إلى ان ينتهي إلى مالا افضل منه».

نزول بر طبق صعود است و همان طوری که در حرکت محسوس، طفره محال است، در نظام وجود نیز محال است. و فیض وجود در مقام تنزل و قوس نزول به ناچار هر موجودی که امکان تحقق داشته باشد، به آن خواهد رسید. روی همین اصل، وجود موجودات مجرد (عقول و ارواح طولی و عرضی) و موجودات برزخی و مثالی ثابت می‌شود و در قوس صعود نیز وجود از ماده شروع می‌نماید و به عقل ختم می‌شود. فرقی که هست قوس نزول، مقام جمع وجود و قوس صعود، مقام فرق و تفصیل وجود است. وجودی که به بنیادیت خود رجوع نماید، کامل تر خواهد بود.

وجود چه در مقام صعود و چه در مقام نزول هر چه از مبدأ وجود دورتر باشد، ناقصتر و هر چه به حق نزدیکتر باشد کاملتر و به وحدت و بساطت و جمعیت و غنا نزدیکتر و از اختلاف و ترکیب، دورتر خواهد بود. کاملترین موجودات، عقل اول و بعد سایر عقول بنابر اختلاف درجات و مراتب وجودی آنها می‌باشد. عقول مجرد مطلقاً به امری غیر حقیقت حق و فاعل مطلق احتیاج ندارند و از ترکیب، معرا هستند.

نفوس ناطقه اگر چه بالذات مجرد و تَرَوَّحَن دارند و فقط به حسب فعل محتاج به ماده‌اند، ولی به اعتبار اتحاد با بدن مرکبند و مادامی که در این نشأ هستند، متصف به صفات اجسام و موادند. آنزل مراتب وجود هیولای اولی می‌باشد. هیولی قوه جمیع فعلیات است و دائماً به صورتهای گوناگون متلبس می‌گردد. اول تحصیلی که هیولی به خود می‌گیرد، تحصیل جسمی است. جسم بعد از تحولات، قبول صورت نباتی نموده و بعد از طی مراحل نباتی و استیفای جمیع حدود مربوط به نبات، حیوان و دارای قوای ظاهری و باطنی مربوط به حیوان شده و از مرحله حیوانی مرور نموده، انسان می‌شود. حیوان به مجرد تحصیل قوه خیال، موجودی اخروی و مجرد از ماده می‌گردد. این خود مرحله اول رجوع به بنیادیت وجود است. انسان به واسطه پیدایش عقل مجرد، به عقل متصل و با موجود معنوی مجرد

[وإنه مفيض الخير] [۱] والجود. ۱

والواجب تعالی جعل الافلاك، بل الكائنات «مختلفة في الحركات» الصعودية الجوهرية ورجوعها إليه بسبب القوة والضعف والنورية، وكذا في النزول عن جواره والبعد منه بمقتضى ماهيتهم وعينهم الثبوتية والتماسهم واستدعائهم عن الواجب الوجود على وفق الثبوت المناسب لتأليفهم ومايتّم به، وهذا النحو من الجعل لا ينافي العدل، بل يصحّحه و«اضواء النیرات» اي اشعة الكواكب «المعدّة لنشوء الكائنات»؛ لأنّ بالاشعة ووصولها بالعناصر بعد حصول الهيولى وغمام التدبير تطلّفت وتعذّلت [۲] وامتزجت وحصلت اجسام

متحد می گردد. این استكمال، از طریق برزخ محقق می شود. پاره ای از افراد انسان از عقل فعال تجاوز نموده و بلا واسطه باحق محشور می شوند.

«فالوجود ابتداء فكان عقلاً، ثم نفساً، ثم صورة، ثم مادة، واعتبار آخر فكان عقلاً، ثم برزخاً، ثم نفساً، ثم صورة، ثم مادة، فصار متعاضداً كأنه دار على نفسه جسماً مصوراً، ثم نباتاً، ثم حيواناً، ثم إنساناً ذا عقل فابتداء الوجود من العقل وانتهى إلى العقل ﴿كَمَا يَدَّكُم تَعُودُونَ﴾<sup>۱</sup> ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾<sup>۲</sup>.

[۱] في بعض النسخ بدل ما بين المعقوفين هكذا: «ثم يعمون الملك الودود الذي هو مفيض الخير والجود».

[۱] در مباحث نفس اسفار گوید:

«اعلم انّ عناية البارئ - جلّ اسمه - لما افادت جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ إلى ادنى البساطت واخسها منزلة ولم يجرّ في عناية البارئ وقوف الإفادة على حدّ لا يتجاوز، فبقي إمكان وجود أمور غير متناهية في حدّ القوة من غير ان يخرج من القوة إلى الفعل. وكانت الموادّ الجسمانية - وإنّ تناهت في الاظلام والكشافة والبرودة - غير متمنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدا فعال كتأثير اشعة الكواكب سيّما الشمس

۱. الأعراف (۷): ۲۹.

۲. الأنبياء (۲۱): ۱۰۴.

مركبة فصارت مستعدة لإفاضة الكمال ورجوعها إلى الحق المتعال على قدر الحال من اللطافة ولها مراتب فأول مرتبة التعديل من العناصر والاركان يتكوّن الجِمامد، ثمّ بتعديل آخر يحصل من صفوها النبات، ثمّ الحيوان، ثمّ الإنسان «وإذا استكمل» أي ذكا نفسه بالعلم والعمل شابه العقل، وبلغ إلى درجة العقل الفعّال وهو مقام قاب قوسين؛ لأنّه نزل منه وصعد إليه بقوسين «فيه وقف» أي تمّ فيض صعودي في مقابل النزولي من حريم العقل، ووقف لتمام الدائرة وإن كان «فوق كلّ ذي علم عليم» [١] وهو العزيز الحكيم [٢].

في التلطيف والتعديل ليصير باكتسابها نضجاً واعتدالاً<sup>١</sup> مادة لاغذية والاقوات، وقوة منفعة لتوليد الكائنات، متيثة لقبول النشوء والحياة بصور يترتب عليها آثار الحكمة والعناية كالحَيوان والنبات بعد إيفاء الطبيعة حقوقاً ما تقدّم عليها من سائر المركبات وقواها. وقد مرّ السبب اللّميّ في كون الاخسّ قابلاً لما هو اشرف إذا الممكن لم يخلق هباءً عبثاً، بل لان يكون عائداً إلى غايتها الاصلية فالعناصر انما خلقت لقبول الحياة والروح فأول ما قبلت من آثار الحياة حياة التغذية والنشوء، والنماء والتوليد، ثم حياة الحسّ والحركة، ثم حياة العلم والتميز<sup>٢</sup>.

[١] تاريخ استنساخ اين نسخه را كاتب اين نحو نوشته است: «قد وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب المستطاب بمون الملك الوهاب في يد تراب اقدام الطلاب محمدرضا التبريزي في دار السلطنة اصفهان في اواسط شهر رمضان في سنة ١٢٥٥ هـ. ق.

[٢] در نسخه كتابخانه مركزي تهران بعد از عبارت «فوق كل ذي علم عليم»<sup>٣</sup> قبل از «وهو

١. در كتاب الشواهد الربوبية، ص ١٨٠ گويد: «لما كانت عناية الله غير واقعة إلى حدّ وكانت سلسلة البساط متهيّئة في النزول إلى اقصاها وهي المادة الأولى فاقنضت إنشاء المركبات الجزئية القابلة للديمومية النوعية وأبدعت منها نفوساً قابلة للديمومية الشخصية في النشأة الثانية».

از عبارات شواهد معلوم می شود که جواب «لما» در اسفار حذف شده است و یا آن که ناسخ اشتباهاً حذف کرده است. بنابراین، به توجیهات باراد حکیم محشی (محقق سبزواری) در حاشیه اسفار، ج ٨، ص ٣، احتیاج نیست.

٢. الأسفار، ج ٨، صص ٣-٥.

٣. يوسف (١٢): ٧٦.

العزیز الحکیم» این عبارت موجود است : «وبعد مرتبة عين اليقين وحق اليقين مراتب كثيرة لا تقف إلى حد وهو العزیز الحکیم». ظاهراً این عبارت ساقط شده است و جزء کلام شارح علامه (فده) است.

در آخر نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران «د-ط» چنین نوشته شده است : «تمت الكتاب بعون الملك الوهاب في يوم الجمعة تاسع شهر جمادى الثاني من شهور سنة ١٢٥٥ هـ. ق». از قرار معلوم این نسخه و نسخه آستان قدس که نسبتاً کم غلط تر است، در یک سال و در زمان حیات شارح علامه (فده) نوشته شده است، چون فوت شارح در سال ١٢٦٢ هـ. ق اتفاق افتاده است.

روز پانزدهم شهر محرم الحرام ١٣٨٣ هـ. ق مطابق با ١٨ خرداد ١٣٤٢ هـ. ش از تحریر حواشی این کتاب (شرح رسالة المشاعر) در شهر مقدس مشهد در جوار حضرت ولی الله اعظم، رحمت واسعة إلهیه و حجت بالغه حق، سلطان الناشئین و برهان الدعوتین، علی بن موسی الرضا (علیه السلام) فراغت حاصل شد.

«رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ، وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا، رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ».

وإنا العبد المفتخر بالانتساب إلى أهل بيت النبوة والسفارة (علیه السلام)

مشهد مقدس رضوی (علیه السلام) ١٥ محرم ١٣٨٣

سید جلال الدین آشتیانی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## فهرست مصادر تحقيق

١. أنولوجيا: افلوطين، التحقيق: عبدالرحمن بدوي، الطبع الأول، انتشارات بيدار، قم المقدسة، ١٤١٣ هـ. ق.
٢. إحقاق الحق: القاضي نورالله، الشوشتري الشهيد، التعليق: آية الله العظمى المرعشي النجفي، من منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة.
٣. إرشاد الطالبين: جمال الدين الفاضل المقداد بن عبد الله السيوري الحلبي، التحقيق: السيد مهدي الرجالي، من منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، ١٤٠٥ هـ. ق.
٤. اساس التوحيد: الميرزا مهدي الآشتياني، التصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، الطبع الأول، مؤسسة انتشارات امير كبير، طهران ١٣٧٧ هـ. ش.
٥. الاسفار (الحكمة التعاليمية في الاسفار الاربعة العقلية): محمد بن ابراهيم صدر المتألهين الشيرازي، التقديم: الشيخ محمد رضا المظفر، منشورات المصطفوي، قم المقدسة، ١٤٠٥ هـ. ق.
٦. الإشارات والتنبيهات: الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا، باهتمام الدكتور محمود الشهابي، منشورات الجامعة بطهران، ١٣٩٩ هـ. ش.
٧. اصطلاحات الصوفية: كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني، التحقيق والتعليق:

- عبدالمعالي شاهين، الطبع الأول، دار المنار، القاهرة، ١٤١٣ هـ. ق، ١٩٩٢ م.
٨. **الاعتقادات**: أبو جعفر الشيخ الصدوق، طبعت ضمن مجموعة من الرسائل، التصحيح: حسن المصطفوي، الطبع الحجري، مكتبة بوذرجمهري (المصطفوي)، طهران، ١٣٧٠ هـ. ش.
٩. **إعجاز البيان**: أبو المعالي محمد بن إسحاق صدر الدين القونوي، الطبع الثاني، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد دكن، الهند، ١٣٦٨ هـ. ق، ١٩٤٩ م.
١٠. **إقبال الأعمال**: رضي الدين أبي القاسم علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، الطبع الثاني، الطبع الحجري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٧ هـ. ش.
١١. **الإلهيات من كتاب الشفاء**: الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، التحقيق: آية الله حسن زاده الأملي، الطبع الأول، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٨ هـ. ق، ١٣٧٦ هـ. ش.
١٢. **الألواح العمادية**: الشيخ شهاب الدين السهروردي، راجع: مجموعة مصنفات شيخ اشراق.
١٣. **أوائل المقالات**: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، التقديم والتعليق: شيخ الإسلام الزنجاني، التصحيح والتعليق والاهتمام: عباسقلي واعظ چرندايي، الطبع الثاني، تبريز، ١٣٧١ هـ. ق.
١٤. **بحار الأنوار**: الشيخ محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، الطبع الثاني والثالث، مؤسسة الوفاء ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ هـ. ق.
١٥. **بدايع الحكم**: الحكيم المتأله الآقا علي المدرّس النوزي، التقديم والتنظيم: أحمد الواعظي، الطبع الأول، منشورات الزهراء، سلام الله عليها، قم المقدسة، ١٣٧٦ هـ. ش.
١٦. **بيان الحق بضمان الصديق**: أبو العباس فضل بن محمد اللوكري، التحقيق: الدكتور السيد إبراهيم ديباجي، الطبع الأول، مجموعة الفكر الإسلامي، طهران، ١٣٧٣ هـ. ش، ١٤١٤ هـ. ق.
١٧. **بصائر الدرجات**: محمد بن الحسن الصفار، التعليق والتصحيح: الحاج ميرزا محسن

- كوجه باغي، شركة الطبع، تبريز ١٣٨٠ هـ. ق.
١٨. تاريخ بغداد: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٩. تاريخ فلسفة حكماي اسلامي بعد از بوعلی: دکتر علی اکبر سیاسی، جامعة طهران.
٢٠. تاويل الآيات الظاهرة: السيد شرف الدين علي الحسيني الإسترآبادي النجفي، باهتمام السيد مصطفى المهدي الأصفهاني، الطبع الأولى، التحقيق والنشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدسة، ١٤٠٧ هـ. ق، ١٣٦٦ هـ. ش.
٢١. تاويلات عبدالرزاق الكاشاني: راجع: تفسير القرآن الكريم لابن العربي.
٢٢. تجريد الاعتقاد: الشيخ أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي، التحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالی، الطبع الأولى، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٧ هـ. ق.
٢٣. التجليات الإلهية (ضمن كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات): محيي الدين بن العربي، التحقيق: عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشگاهی، طهران، ١٣٦٧ هـ. ش.
٢٤. التحصيل: بهمنيار بن المرزبان، التحقيق: الأستاذ الشهيد آية الله الشيخ مرتضى المطهری، الطبع الثاني، جامعة طهران، ١٣٧٥ هـ. ش.
٢٥. تحفة الحكيم: الشيخ محمد حسين الأصفهاني، التعليقات: مهدي الحائري، التصحيح: السيد مصطفى المحقق الداماد، الطبع الأول، مركز نشر العلوم الإسلامية، طهران، ١٣٨٠ هـ. ش.
٢٦. تصحيح الاعتقاد (شرح عقائد الصدوق): الشيخ المفيد محمد بن النعمان، التقديم والتعليق: السيد هبة الدين الشهرستاني، التصحيح والتعليق والاهتمام: الحاج عباسقلی واعظ چرندايي، الطبع الثاني، تبريز ١٣٧١ هـ. ق.
٢٧. التعريفات: الشريف الجرجاني علي بن محمد بن علي، التحقيق: حمد باسل عيون السود، الطبع الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١ هـ. ق، ٢٠٠٠ م.
٢٨. التعليقات: الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، التحقيق: عبدالرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٤ هـ. ق.

٢٩. التعليقات (مع ثلاث رسائل فلسفية أخرى): الشيخ أبو نصر الفارابي، التحقيق: الدكتور جعفر آل ياسين، الطبع الأول، منشورات حكمت، طهران، ١٣٧١ هـ. ش، ١٤١٢ هـ. ق.
٣٠. تعليقات صدر المتألهين على إلهيات الشفاء: صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الطبع الحجري، منشورات بيدار، قم المقدسة.
٣١. تعليقات على شرح قصص الحكم و مصباح الأنس: العارف الكامل السيد الإمام الحميني، التقديم: محمد حسن رحيميان، ١٤٠٦ هـ. ق.
٣٢. تعليقة رشيفة على شرح المنظومة (قسم النطق): الميرزا مهدي المدرّس الأشثاني؛ الطبع الثاني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٤ هـ. ق.
٣٣. تعليقة على شرح المنظومة (قسم الحكمة): الميرزا مهدي المدرّس الأشثاني، باهتمام عبد الجواد فلاتوري ومهدي محقق، منشورات جامعة طهران، طهران، ١٣٦٧ هـ. ش.
٣٤. تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها: العارف الحكيم الأخوند الهيدجي، الطبع الأول، مؤسسة الاعلمي، طهران، ١٣٦٥ هـ. ق.
٣٥. تفسير القرآن الكريم: صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي، التصحيح: محمد الحواجوي، الطبع الثاني، منشورات بيدار، قم المقدسة، ١٣٦٦ هـ. ش.
٣٦. تفسير القرآن الكريم (تاويلات عبدالرزاق الكاشاني): الشيخ محيي الدين بن عربي، التحقيق والتقديم: الدكتور مصطفى غالب، الطبع الأول المصور، منشورات ناصر خسرو، طهران.
٣٧. تلخيص المحصل (نقد المحصل): الشيخ أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي، باهتمام عبدالله النوراني، منشورات جامعة طهران، ١٣٥٩ هـ. ش.
٣٨. التلويحات: الشيخ شهاب الدين السهروردي. راجع مجموعة مصنفات شيخ اشراق.
٣٩. تمهيد القواعد: صائن الدين علي بن محمد التركة، التصحيح: الشيخ أحمد الشيرازي، الطبع الحجري، طهران، ١٣١٥ هـ. ق.

٤٠. تمهيد القواعد: صائن الدين علي بن محمد التركية، التصحيح: السيد جلال الدين الأشتياني، الطبع الثاني، النجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، طهران، ١٣٦٠ هـ. ش.
٤١. التوحيد: الشيخ الصدوق علي بن الحسين بن بابويه، التصحيح: السيد هاشم الحسيني الطهراني وعلى اكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٣٩٨ هـ. ق، ١٣٥٧ هـ. ش.
٤٢. جامع الاسرار: السيد حيدر الأملي، التصحيح: هنري كربين و عثمان إسماعيل يحيى، الطبع الثاني، النجمن ايران شناسي فرانسه و شركت انتشارات علمي فرهنگي، طهران، ١٣٦٨ هـ. ش.
٤٣. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء): القاضي عبدالنبي بن عبدالرسول الاحمد التكري، التصحيح: قطب الدين محمود بن غياث الدين علي الحيدرآبادي، الطبع الثاني، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٣٩٥ هـ. ق، ١٩٧٥ م.
٤٤. جغرافياي شهر اصفهان: الميرزا حسن خان بن محمد ابراهيم خان تحويل دار، باهتمام الدكتور منوچهر ستوده، منشورات كلية ادبيات، طهران، ١٣٤٢ هـ. ش.
٤٥. الحاشية على تهذيب المنطق: المولى عبدالله بن شهاب الدين الحسيني، اليزدي، الطبع الثاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٤١٢ هـ. ق.
٤٦. الحقائق: المولى محمد محسن الفيض الكاشاني، التحقيق والتصحيح: السيد ابراهيم المياجي، مكتبة الإسلامية بطهران، ١٣٧٨ هـ. ق.
٤٧. حكمة الإشراق: الشيخ شهاب الدين السهروردي. راجع: مجموعة مصنفات شيخ اشراف.
٤٨. حكمت بوعلى سينا: العلامة الحائري المازندراني، التصحيح والاهتمام: حسن الفضائلي، الطبع الثالث، نشر محمد و انتشارات علمي، طهران، ١٣٦٢ هـ. ش.
٤٩. درر الفوائد (تمليقة على شرح المنظومة): الشيخ محمد تقي الأملي، التقديم: حسن المصطفوي، مؤسسة إسماعيليان، قم المقدسة، ١٣٧٧ هـ. ق.

٥٠. الدرر المنتشرة: عبدالرحمن جلال الدين السيوطي، التحقيق: محمد عبدالرحيم، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ. ق.
٥١. ديوان ابن الفارض: ابو حفص عمر بن ابي الحسن (ابن الفارض)، التحقيق: كرم البستاني، دار بيروت، بيروت، ١٤٠٤ هـ. ق، ١٩٨٣ م.
٥٢. رسائل حكيم سبزواري: المولى هادي السبزواري، التصحيح والتعليق: السيد جلال الدين الأشتباني، الطبع الثاني، منشورات أسوه، طهران، ١٣٧٦ هـ. ش.
٥٣. رسائل ملا صدرا: صدر المتألهين محمد بن ابراهيم الشيرازي، الطبع الحجري، طهران.
٥٤. رسالة آتصاف الماهية بالوجود: محمد بن ابراهيم صدر المتألهين الشيرازي. راجع: رسائل ملا صدرا.
٥٥. رساله سه اصل: محمد بن ابراهيم صدر المتألهين الشيرازي، التصحيح: الدكتور السيد حسين نصر، باهتمام محمد رضا جوزي، الطبع الثالث، منشورات روزنه، طهران، ١٣٧٧ هـ. ش.
٥٦. رسالة في المخلوقات: محمد بن ابراهيم صدر المتألهين الشيرازي، التصحيح والتعليق: الدكتور السيد حسين الموسويان، الطبع الأول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، طهران، ١٣٧٨ هـ. ش.
٥٧. ریحانة الادب: الميرزا محمد علي المدرّس، التقديم: علي اصغر المدرّس و محمد المدرّس، الطبع الثالث، مطبعة شفق، تبريز، ١٣٤٦ هـ. ش.
٥٨. روح البيان: الشيخ إسماعيل حقّي البروسوي، مصوّرة من طبع المطبعة العثمانية، ١٣٣٠ هـ. ق، مكتبة الجعفريّ التبريزي بطهران.
٥٩. سه رساله از شيخ اشراق: الشيخ شهاب الدين السهروردي، التصحيح والتقديم: نجفقلی الحبيبي، منشورات انجمن فلسفه ايران، طهران، ١٣٩٧ هـ. ق.
٦٠. شرح الاربعين: القاضي سعيد القمي، التصحيح والتعليق: نجفقلی الحبيبي، الطبع الاول، مركز نشر ميراث مكتوب، تهران، ١٣٧٩ هـ. ش، ١٤٢١ هـ. ق.

۶۱. شرح الاسماء: المولى هادي السبزواري، التحقيق: نجفقلی حبیبی، الطبع الثاني، منشورات جامعة طهران، ۱۳۷۵ هـ. ش.
۶۲. شرح الاسماء الحسيني: السيد حسين الهمداني الدروآبادي، التحقيق: محسن البیدار فر، الطبع الاول، منشورات بيدار، قم المقدسة، ۱۳۷۹ هـ. ش، ۱۴۲۱ هـ. ق.
۶۳. شرح الإشارات والتنبيهات: الشيخ ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي، الطبع الثاني، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ هـ. ق.
۶۴. شرح المشاعر الصلوية: الشيخ احمد الاحساني، الطبع الحجري.
۶۵. شرح المقاصد: سعد الدين التفتازاني، التحقيق: الدكتور عبدالرحمن عميرة، الطبع الاول، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة، ۱۴۰۹ هـ. ق، ۱۹۸۹ م.
۶۶. شرح المنظومة: المولى هادي السبزواري، الطبع الحجري، منشورات العلامة، قم المقدسة.
۶۷. شرح الهداية الاثرية: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، الطبع الحجري، طهران، ۱۳۱۳ هـ. ق.
۶۸. شرح المواقف: السيد الشريف الجرجاني، الطبع الاول، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة، ۱۳۷۰ هـ. ش، ۱۴۱۲ هـ. ق.
۶۹. شرح تجريد العقائد: علاء الدين علي بن محمد القوشجي، الطبع الحجري، منشورات بيدار، عزيزي، رضي.
۷۰. شرح توحيد الصلوق: القاضي سعيد القمي، التحقيق: نجفقلی حبیبی، الطبع الاول، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران ۱۴۱۵ هـ. ق.
۷۱. شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا: الاستاد السيد جلال الدين الآشتياني، الطبع الثاني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ۱۳۷۸ هـ. ش.
۷۲. شرح حكمة الإشراف: شمس الدين محمد الشهرزوري، التصحيح والتعليق: حسين الضيائي التريبي، الطبع الاول، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ۱۳۷۲ هـ. ش.

٧٣. شرح حكمة الإشراق: قطب الدين الشيرازي، الطبع الحجري، منشورات بيدار، قم المقدسة.
٧٤. شرح دعاء الصباح: المولى هادي السبزواري، التحقيق: نجفقلي الحبيبي، الطبع الثاني، منشورات جامعة طهران، ١٣٧٥ هـ. ش.
٧٥. شرح هيون الحكمة: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مؤسسة الصادق عليه السلام، طهران، ١٤١٥ هـ. ق، ١٣٧٣ هـ. ش.
٧٦. شرح فصوص الحكم: كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني، الطبع الرابع، منشورات بيدار، قم المقدسة، ١٣٧٠ هـ. ش.
٧٧. شرح فصوص الحكم: محمد داود القيصري، باهتمام الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، الطبع الأول، شركت انتشارات علمی فرهنگي، طهران، ١٣٧٥ هـ. ش.
٧٨. شرح فصوص الحكم: صائت الدين علي بن محمد التركة، التحقيق والتعليق: محسن البدار فر، الطبع الأول، منشورات بيدار، قم المقدسة، ١٣٧٨ هـ. ش.
٧٩. شرح فصوص الحكم: تاج الدين الحسين الخوارزمي، التحقيق: آية الله حسن زاده الأملي، الطبع الأول، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٣٧٧ هـ. ش.
٨٠. شرح مسألة العلم: الشيخ ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي، عبدالله النوراني، جامعة مشهد المقدس، التحقيق: ١٣٨٥ هـ. ق، ١٣٤٥ هـ. ش.
٨١. شرح مطالع الانوار: قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي، الطبع الحجري، مطبعة كتيبي النجفي، قم المقدسة.
٨٢. شرح منازل السائرين: كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني، الطبع الحجري.
٨٣. شرح منازل السائرين: كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني، التحقيق والتعليق: محسن البدارفر، الطبع الأول، منشورات بيدار، قم المقدسة، ١٤١٣ هـ. ق، ١٣٧٢ هـ. ش.
٨٤. شرح الإشارات: فخر الدين محمد بن عمر الرازي وأبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ. ق.

٨٥. الشفاء: الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، التحقيق: جمع من الاساتذة، مكتبة آية العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، ١٤٠٥ هـ. ق.
٨٦. شوارق الإلهام: المولى عبدالرزاق اللاهيجي، الطبع الحجري.
٨٧. الشواهد الربوبية: محمد بن إبراهيم صدرالمتألهين الشيرازي، التحقيق والتعليق: الأستاذ السيد جلال الدين الأشتياني، الطبع الأول، جامعة مشهد المقدس، ١٣٤٦ هـ. ش.
٨٨. صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج، التحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبع الثاني، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨ هـ. ق.
٨٩. طبقات اعلام الشيعة (الكرام البررة ج ٢): الشيخ الأغابزرگ الطهراني، المطبعة العلمية في النجف الاشرف، ١٣٧٤ هـ. ق، ١٩٥٤ م.
٩٠. العرشية: محمد بن إبراهيم صدرالمتألهين الشيرازي، الطبع الحجري، طهران، ١٣١٥ هـ. ق.
٩١. العرشية: محمد بن إبراهيم صدرالمتألهين الشيرازي، التصحيح: فائق محمد خليل اللبون فولادكار، الطبع الأول، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ. ق، ٢٠٠٠ م.
٩٢. علم اليقين: المولى محمد محسن الفيض الكاشاني، التحقيق: محسن البیدارفر، الطبع الثاني، منشورات بيدار، قم المقدسة، ١٣٧٧ هـ. ش، ١٤١٨ هـ. ق.
٩٣. عوالي اللآلي: ابن أبي جمهور الاحسائي، التحقيق و التعليق: مجتبی المراقی، الطبع الأول، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، قم المقدس، ١٤٠٣ هـ. ق.
٩٤. عين اليقين: المولى محمد محسن الفيض الكاشاني، الطبع الحجري، طهران، ١٣٠٣ هـ. ق.
٩٥. صيون اخبار الرضا عليه السلام: محمد بن بابويه الصدوق، التصحيح: محمد حسين اللاجوردي، الطبع الثاني، ١٣٦٣ هـ. ش.
٩٦. غرر الحكم و درر الكلم: عبدالواحد الأمدي التميمي، التصحيح: السيد مهدي الرجالي، الطبع الثاني، دارالكتاب الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٠ هـ. ق، ١٩٩٠ م.

٩٧. الفتوحات المكيّة: الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، التقديم: محمد عبدالرحمن المرعشي، إعداد مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي، الطبع الأول، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ هـ. ق، ١٩٩٨ م.
٩٨. الفردوس بمأثور الخطّاب: أبو الشجاع شيروية بن شهر دار بن شيروية الديلمي الهمداني، التحقيق: سعيد بن بسيوني زغلول، الطبع الأول، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٦ هـ. ق، ١٩٨٦ م.
٩٩. الفرق بين الفرق: عبدالقادر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني، دار الكتب العلميّة، بيروت.
١٠٠. فصوص الحكم: الشيخ أبو نصر الفارابي، التحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، الطبع الثاني، منشورات بیدار، قم المقدّسة، ١٤٠٥ هـ. ق.
١٠١. فصوص الحكم: الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، التعليق: أبو العلاء العفيفي، الطبع الثاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠ هـ. ق، ١٩٧٨ م.
١٠٢. القبسات: السيّد محمد باقر الداماد، باهتمام الدكتور مهدي المحقّق، الطبع الثاني، منشورات جامعة طهران، ١٣٧٤ هـ. ش.
١٠٣. قرّة العيون: المولى محمد محسن الفيض الكاشاني، طبعت ضمن كتاب الحقائق.
١٠٤. قرّة العيون: المولى محمد مهدي التراقي، التعليق والتصحيح: السيّد جلال الدين الآشتياني، جامعة مشهد وانجمن فلسفة ايران، طهران، ١٣٥٧ هـ. ش.
١٠٥. الكافي: ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، التحقيق: علي أكبر الغفاري، الطبع السادس، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٥ هـ. ش.
١٠٦. الكرام البررة: الشيخ الآغا بزرگ طهراني، جزء من كتاب طبقات اعلام الشيعة.
١٠٧. كشاف اصطلاحات الفنون: محمد علي التهانوي، بإشراف رفيق المعجم، الطبع الأول، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ١٩٩٦ م.
١٠٨. كشف المراد: الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامة الحلّي، التحقيق و التعليق: آية الله حسن زاده الأملي، الطبع السابع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ١٤١٧ هـ. ق.

۱۰۹. الكشكول: الشيخ بهاء الدين محمد العاملي، التقديم: محمد الكرمي، التعليق: السيد مهدي اللاجوردي، مطبعة الحكمة، قم المقدسة.
۱۱۰. كمال الدين: محمد بن بابويه الصدوق، التصحيح والتعليق: علي اكبر الفقاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۰۵ هـ. ق، ۱۳۶۳ هـ. ش.
۱۱۱. گلشن راز: الشيخ محمد الشبستري. راجع: مجموعة آثار شيخ محمود شبستري.
۱۱۲. گوهر مراد: الحكيم المتأله الملاء عبدالرزاق الفياض اللاهيجي، التصحيح والتعليق: علي ربّاني گلپايگانی، الطبع الأول، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ۱۳۷۲ هـ. ش.
۱۱۳. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني، التصحيح والتعليق: مجيد الهادي زاده، الطبع الأول، مركز نشر ميراث مكتوب، طهران، ۱۳۷۹ هـ. ش.
۱۱۴. لمعات الهيّة: الملاء عبدالله الزنوزي، التقديم والتصحيح: السيد جلال الدين الأشتباني، الطبع الثاني، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ۱۳۶۱ هـ. ش.
۱۱۵. المباحثات: الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، التحقيق والتعليق: محسن البیدارفر، الطبع الأول، منشورات بيدار، قم المقدس، ۱۴۱۳ هـ. ق، ۱۳۷۱ هـ. ش.
۱۱۶. المباحث المشرقية: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التحقيق والتعليق: المعتصم بالله البغدادي، الطبع الأول، دار الكتاب العربي، بيروت، ۱۹۹۰ م.
۱۱۷. المبدأ والمعاد: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، الطبع الحجري، مكتبة مصطفوي، قم المقدسة.
۱۱۸. مثنوي معنوي (كليات مثنوي): مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي، مع تصحيح كامل، الطبع الحجري، مكتبة اسلامية، طهران، ۱۳۷۸ هـ. ق.
۱۱۹. مجالس المؤمنين: القاضي الشهيد نور الله الشوشتری، منشورات اسلامية، طهران، ۱۳۷۶ هـ. ق.

١٢٠. مجلة راهنمای کتاب: الرقم ٨ و ٩، آبان و آذر سنة ١٣٤١ هـ. ش.
١٢١. مجموعه آثار شيخ محمود شبستري: الشيخ محمود الشبستري، باهتمام الدكتور صمد الموحّد، الطبع الثاني، زبان و فرهنگ ايران، مكتبة طهوري، طهران، ١٣٧١ هـ. ش.
١٢٢. مجموعه رسائل و مصنفات: كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني، التصحيح والتعليق: مجيد الهادي زاده، الطبع الاوّل، مركز نشر ميراث مكتوب، طهران، ١٣٧٩ هـ. ش.
١٢٣. مجموعه مصنفات حكيم مؤسس آقا علي مدرّس طهراني: الحكيم الآقا علي المدرّس الطهراني، التصحيح والتعليق: محسن الكديور، الطبع الاوّل، منشورات اطلاعات، طهران، ١٣٧٨ هـ. ش.
١٢٤. مجموعه مصنفات شيخ اشراق: الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي، التصحيح: هنري كربين، الطبع الثاني، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٧٢ هـ. ش.
١٢٥. المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العربي، بيروت.
١٢٦. مستند أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل، التحقيق: صدقي جميل العطار، الطبع الثاني، دار الفكر.
١٢٧. مشارق أنوار اليقين: الحافظ رجب البرسي، الطبعة الاولى، منشورات الشريف الرضي، قم المقدّسة، ١٤١٤ هـ. ق، ١٣٧٣ هـ. ش.
١٢٨. المشاعر: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، الطبع الحجري، مع ترجمتها بالفارسية، المترجم: غلامحسين الأهنى، الطبع الثاني، منشورات، مولی، طهران، ١٣٦١ هـ. ش.
١٢٩. المشاعر: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، الترجمة بالفارسية: بديع الملك الميرزا عماد الدولة، التعليق والتقديم الفرنسي: هنري كربين، الطبع الثاني، مكتبة طهوري، طهران، ١٣٦٣ هـ. ش.

١٣٠. الشاهر: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، التعليق والتصحيح: فاتن محمد خليل اللبون، الطبع الأول، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ. ق، ٢٠٠٠ م.
١٣١. مصباح الأنس: محمد بن حمزة الفناري، الطبع الحجري، الطبع الثاني، منشورات فجر، طهران ١٣٦٣ هـ. ش.
١٣٢. مصباح الأنس: محمد بن حمزة الفناري، التصحيح: محمد الخواجوي، الطبع الأول، منشورات مولی، طهران، ١٣٧٤ هـ. ش.
١٣٣. مصباح الهداية: العارف الكامل السيد الإمام روح الله الخميني، التقديم: الاستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، الطبع الثالث، مؤسسة التنظيم والنشر لآثار الإمام الخميني، قم المقدسة، ١٣٧٦ هـ. ش.
١٣٤. المطارحات: شهاب الدين السهروردي. راجع: مجموعة مصنفات شيخ اشراق.
١٣٥. الطالب العالية: فخرالدين محمد بن عمر الرازي، التحقيق: الدكتور أحمد الحجازي السقا، الطبع الأول، دارالكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧ م.
١٣٦. المظاهر الإلهية: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، التحقيق والتعليق: السيد جلال الدين الآشتياني، جامعة مشهد المقدس، ١٣٨٠ هـ. ق.
١٣٧. المظاهر الإلهية: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، التحقيق: السيد جلال الدين الآشتياني، الطبع الثاني، مركز النشر التابعة لمكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٩ هـ. ق. ١٣٧٧ هـ. ش.
١٣٨. معجم اصطلاحات الصوفية: كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني. راجع: اصطلاحات الصوفية.
١٣٩. المعجم الاوسط: الحافظ الطبراني، التحقيق: الدكتور محمود الطحان، الطبع الأول، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٥ هـ. ق، ١٩٨٥ م.
١٤٠. مفاتيح الغيب: محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي، التحقيق: محمد الخواجوي، الطبع الأول، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤١٩ هـ. ق، ١٩٩٩ م.

١٤١. مفتاح غيب الجمع والوجود: أبو المعالي صدر الدين القنوي. راجع: مصباح الأنس.
١٤٢. المقاومات: الشيخ شهاب الدين السهروردي. راجع: مجموعة مصنفات شيخ اشراق.
١٤٣. ملحقات إحقاق الحق: آية الله العظمى المرعشي النجفي، باهتمام السيد محمود المرعشي، الطبع الأول، مطبعة خيام، قم المقدسة، ١٤٠٨ هـ. ق.
١٤٤. الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، دار المعرفة، بيروت.
١٤٥. المناقب: موفق بن أحمد بن محمد الخوارزمي، التحقيق: مالك الحمودي، الطبع الثاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤١٤ هـ. ق.
١٤٦. مناقب آل أبي طالب: أبو جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب، التحقيق: يوسف البقاعي، الطبع الثاني، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٥ هـ. ق.
١٤٧. مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام: أبو الحسن علي بن محمد المعروف بابن المغازلي، التحقيق: محمد باقر البهبودي، الطبع الثاني، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٤٠٣ هـ. ق.
١٤٨. النصوص: أبو المعالي صدر الدين القنوي، الطبع الحجري، ضمن تمهيد القواعد.
١٤٩. التفحات الإلهية: أبو المعالي صدر الدين القنوي، التصحيح: محمد الخواجوي، الطبع الأول، منشورات مولي، طهران، ١٣٧٥ هـ. ش، ١٤١٧ هـ. ق.
١٥٠. النفس من كتاب الشفاء: الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، التحقيق: آية الله حسن زاده الأملي، الطبع الأول، مركز النشر التابعة لمكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٧ هـ. ق، ١٣٧٥ هـ. ش.
١٥١. نقد النصوص: عبد الرحمن بن أحمد الجامي، التصحيح والتعليق: ويليام چنيك، التقديم: الأستاذ السيد جلال الدين الأشتياني، الطبع الثاني، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٧٠ هـ. ش.

- ١٥٢ . نقد النقود: السيد حيدر الآملي، طبع ضمن جامع الاسرار .
- ١٥٣ . نهاية الأصول (تقريرات بحث آية الله العظمى البروجردي): حسين علي المنتظري، منشورات ايران، قم المقدسة، ١٣٧٥ هـ. ش.
- ١٥٤ . نهاية الدراية: آية الله الشيخ محمد حسين الاصفهاني، التحقيق والنشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبع الاول، قم المقدسة، ١٤١٤ هـ. ق.
- ١٥٥ . نهج البلاغة: ابوالحسن السيد الرضي، ضبط النص: الدكتور صبحي صالح، الطبع الاول، دار الاسوة، قم المقدسة، ١٤١٥ هـ. ق.
- ١٥٦ . هستي از نظر فلسفه و عرفان: الاستاد السيد جلال الدين الاشتياني، الطبع الاول، مشهد المقدس، ١٣٧٩ هـ. ق.
- ١٥٧ . هياكل النور: الشيخ شهاب الدين السهروردي، طبعت ضمن سه رساله از شيخ اشراق.
- ١٥٨ . الوجود الرباطي: الحكيم الآقا علي المدرّس الطهراني . طبع ضمن مجموعة مصنفات حكيم مؤسس الآقا علي المدرّس الطهراني .
- ١٥٩ . الوافي: المولى محمد محسن الفيض الكاشاني، التحقيق والتصحيح والتعليق: ضياء الدين الحسيني العلامة الاصفهاني، الطبع الاول، من منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، اصفهان، ١٤١٢ هـ. ق، ١٣٧٠ هـ. ش.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# فهرست‌ها

✓ آیات

✓ روایات

✓ موضوعات

✓ اصطلاحات

✓ اعلام



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



- إِنِّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْتَّجَمِعُ (العلق: ٨) ..... ٣٩٩ پ
- إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ ... (مريم: ٤٠) ..... ٥٧٣، ٥٦٠
- أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ ... (الرعد: ١٧) ..... ١٢
- إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ ... (ق: ٣٧) ..... ١١٤
- إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... (مريم: ٩٣) ..... ٥٦٠
- إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (يس: ٨٢) ..... ٤٨٢ پ، ٤٨٥ پ
- إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ (العلی: ١٩) ..... ٥٩٦ پ
- إِنَّ هِيَ إِلَّا أُنْشَاءُ سَتِثَبُوتُهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ... (النجم: ٧٣) ..... ٢٠٨ پ
- إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (البراهیم: ١٩) ..... ٥٥٩
- أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت: ٥٣) ..... ٢٧ پ، ٤٠٦ پ، ٥٩٨ پ
- بِسْمِ اللَّهِ تَجَرَّبْنَاهَا وَمُرْسَاهَا ... (هود: ٤١) ..... ٦٢٣، ٦٢٢
- بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (ق: ١٥) ..... ٥٥٩
- بَلْ هُوَ قَوْلٌ مَجْذُومٌ (البروج: ٧١) ..... ٤٩٢
- ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ... (النجم: ٨) ..... ٤٨٣ پ
- ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ ... (الحج: ٦٢) ..... ٤٠٤ پ
- ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ (البروج: ١٥) ..... ١٢٨ پ
- رَبُّنَا أَخْفَرْنَا وَلَا يَخُونُنَا الَّذِينَ ... (حشر: ١٠) ..... ٦٢٧ پ
- رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ (غافر: ١٥) ..... ١٢٨ پ
- سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ... (فصلت: ٥٣) ..... ١٠، ٢٧ پ، ٥٩٨ پ، ٦٠١
- شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (آل عمران: ١٨) ..... ٣٩٢، ٤٠٠، ٤٠٣، ٤٠٦ پ، ٥٩٧
- عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ (الحشر: ٢٢) ..... ٤٠١ پ
- عَلَىٰ أَنْ تُبَدِّلَ أُنْمَالَكُمْ ... (الواقعة: ٦١) ..... ٥٥٩
- غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ (المائدة: ٦٤) ..... ٤٩٣ پ
- فَاسْتَقْبُوا الْخَيْرَاتِ (البقرة: ١٤٨) ..... ٥٠٩
- فَوَقَّ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٍ (يوسف: ٧٦) ..... ٦٢٦
- فَاتَلَوْهُمْ يُصْذِبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ (التوبة: ١٤) ..... ٤٧٩ پ

- قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (الاسراء: ٨٥) ..... ٥١٩
- قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ (الانبياء: ١٠٨) ..... ٤٠٣
- قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (وعد: ١٣) ..... ٣٨٩
- قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ (الاسراء: ٨٤) ..... ٣٣٧، ٣٧٠
- فَلَمَّا أَهْبَطُوا نَفَضَ كُلُّهُمْ غَدُوًّا (البقرة: ٣٦) ..... ٥٣٧
- قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا ... (يوسف: ١٠٨) ..... ٥٩٤
- قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (الاعلاص: ١) ..... ٤٠٢، ٤٠٣
- كُلُّ جَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (المؤمنون: ٥٣) ..... ١٨٢
- كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (القصاص: ٨٨) ..... ٤١٢، ٤١١
- كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ... (الرحمن: ٢٦) ..... ٥٦٠
- كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (الاعراف: ٢٩) ..... ٤٢٥
- كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ (الانبياء: ١٠٤) ..... ٤٢٥
- لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ أَوْلِيَاءَ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُهُ وَاحِدٌ (التعلي: ٥١) ..... ٤٠٣
- لَا يُمَادِرُ صَغِيرَةً وَ... (كهف: ٣٩) ..... ٤٤٧
- لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (الواقعة: ٧٩) ..... ٤٨٣، ٤٩١
- لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (الانبياء: ٢٢) ..... ٤٠٢، ٤٠٤
- مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ... (النساء: ٧٩) ..... ٣٤٣
- مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (هود: ٥٦) ..... ٤٢٩، ٤٧٩
- مَا يَخْلُقْنَا إِلَّا الذُّهْرُ (البجائية: ٢٤) ..... ٥٠٨
- نَضْرُ مِنْ اللَّهِ وَفَتَحَ قَرِيبٌ (الصافات: ١٣) ..... ٣٠٥، ٣٠٦
- نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (الحجر: ٢٩) ..... ٥٥٣
- وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ ... (الاعراف: ١٧٢) ..... ٥٣٦
- وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ (الزمر: ٦٧) ..... ٥٧٣، ٥٥٩
- وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مُنطَوِّرٍ فِي رَقٍّ مُنشُورٍ (الطور: ٣-١) ..... ٤٩٨
- وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ (البروج: ٢٠) ..... ٢٥، ٥٥٣، ٥٩٠
- وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَكُتِبَ ... (البقرة: ٢٨٥) ..... ٢٧

- وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (النجم: ١) ..... ٢٨٣، ٢٨٢
- وَاللَّهُمَّ إِنَّهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (البقرة: ١٦٣) ..... ٢٠١
- وَأَنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتُنَهِّي (النجم: ٢٢) ..... ٣٩٧
- وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ مِّنْ شَيْءٍ مِّنْ لِّجِبْرِائِيلَ (الصافات: ٨٣) ..... ٥٣٤
- وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ ... (الحجر: ٢١) ..... ٣٢٨، ٣٧٠
- وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُنَسِّجُ بِحَمْدِهِ ... (الاسراء: ٢٤) ..... ٣٩٨
- وَإِنَّمَا لِنُزِيلِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (الشعراء: ١٩٢) ..... ٤٨٤
- وَإِنَّمَا لِنَفِيِّ رُبِّهِ الْأَوَّلِينَ (الشعراء: ١٩٦) ..... ٤٨٤
- وَتَرَىٰ الْجِبَالَ تَنْحَسِبُهَا جَائِدَةً ... (النمل: ٨٨) ..... ٥٥٩
- وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيداً (النساء: ٣١) ..... ٥٢١
- وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (الانبیاء: ٣٠) ..... ٥١٤
- وَزَرَّعْنَا تَرْيِلاً (الفرقان: ٣٢) ..... ٢٩٩
- وَزَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (الاعراف: ١٥٦) ..... ٣٤٦
- وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (البقرة: ٣١) ..... ١٣
- وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً (النساء: ١١٣) ..... ٥١٩
- وَعَسَىٰ أَلْوَجُوهُ لِحَقِّ أَفْقِيَوْمٍ (طه: ١١١) ..... ١٤٦، ٢٢٠، ٤٧٨
- وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَفْلَحُهَا إِلَّا هُوَ (الاحقاف: ٥٩) ..... ٤٧٠
- وَكُنْتُمْ لَهُ فِى الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مُّوَظَّعَةٌ (الاعراف: ١٤٥) ..... ٢٩١
- وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْثَمٍ وَزُوجَ مِنْهُ (نساء: ١٧١) ..... ٤٨٧، ٥١٩
- وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا (مريم: ٩٥) ..... ٥٦٠
- وَلَبِئْسَ سَأَلَتْهُمْ مَنْ ... (لقمان: ٢٥) ..... ٥١٤
- وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (القصص: ٨٨) ..... ٢٠٣
- وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ ... (الانفال: ٢١) ..... ٢٨٢
- وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً ... (الحجر: ٨٧) ..... ٢٩٩
- وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ... (النجم: ١٣) ..... ٢٨٤
- وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتَخِرُوا الْخَيْرَاتِ (البقرة: ١٢٨) ..... ٣٩٦، ٥٠٢، ٥٠٨، ٥٩٤، ٥٩٦

- وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (الاحلاس: ٢) ..... ٢٢٧ پ ٢-٤٠
- وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ (الاعراف: ١٧٦) ..... ٥٢٢
- وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كُلِّجٍ بِالْبَصْرِ (القمر: ٥٠) ..... ٢٤٨٢ پ
- وَمَا زَيَّيْتُ إِذْ زَيَّيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ زَمَنِي (الانفال: ١٧) ..... ٤١٨ پ ٢٧٩
- وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (النحل: ١١٨) ..... ٢٠٧ پ
- وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (النحل: ٣٣) ..... ٣٦٥ پ
- وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَتَّى قَدَرِهِ (الانعام: ٩١) ..... ١٤٦
- وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ اللَّهُ ... (الشورى: ٥١) ..... ١١٨
- وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ أَذْهَبَ ... (المؤمنون: ٩١) ..... ٢٠١ پ
- وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اخْتَبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ (الفصص: ٢٨) ..... ٣٦١ پ
- وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ... (الاحزاب: ٧) ..... ٥٣٤ پ
- وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ (النساء: ١٣٦) ..... ٢٧ پ
- وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ (البقرة: ٢٠) ..... ٣٩١ پ
- وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُهُ (الزخرف: ٨٤) ..... ٢٨٠ پ ٣٣٨
- وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (الانعام: ١٨) ..... ٥٧٠ پ ٢١٩
- وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (الحديد: ٤) ..... ٤١٨ پ ٢٤٩، ٦١٧ پ
- وَيُرْسِلْ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً (الانعام: ٦١) ..... ٥٧٠
- وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (الاسراء: ٨٥) ..... ٥٤٢، ٥٤١
- هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (الحديد: ٣) ..... ٢١٩ پ ٢١٣، ٤١٨ پ ٢١٩، ٤٥٠
- يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ... (الفجر: ٢٧) ..... ٥٥٣
- يَذَرُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْبِهِمْ (الفتح: ١٠) ..... ٢٧٩ پ
- يَذِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُنْزِلُ إِلَيْهِ (السجدة: ٥) ..... ٢٩٦
- يَسْخَرُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيَخْتِيبُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (الرعد: ٣٩) ..... ٥٢٧ پ

## روايات

- آدم ومن دونه تحت لوانى ٥٢١. پ. ٥٢٨  
احتجب بغير حجاب ٥٩٥. پ  
اعرفوا الله بالله ١٤٤. پ. ٦-٦٠  
اعوذ بكلمات الله التامات كلها من ٤٨٧  
اقول كلم الحق ٥٢٣  
الارواح جنود مجندة ٥٣٦. پ  
الحقيقة نور يشرق ٩٤. پ  
الغيرك من الظهور ٩٦. پ  
امر ابليس بالسجود ٢٤. پ  
انا سيد من خلق الله ٣٠. پ  
انا سيد ولد آدم ولا فخر لى ٥٢٨  
ان الدهر هو الله ٥٠٨  
ان الله خلق الاشياء بالمشية ٥٤٠. پ. ١٧. ع  
ان الله خلق المؤمنين ٣٧. پ  
ان الله خلقنا من نور ٣٦. پ  
ان الله عزوجل خلقنى وخلق ٥٢٩. پ. ٣٠. پ  
انا وعلى من نور واحد ٣١. پ  
ان اول ما ابدع الله تعالى ٥٢٢. ٥٢١  
ان روح المؤمن لاشد ٥٢٤
- انزل على القرآن دفعه واحدة الى سماء الدنيا ٤٩٩  
ان فى امتى محدثين مكلمين ٤٨٢. پ  
ان لله عبداً ليسوا ٤٨٢. پ  
ان نور محمد خلق ٥٣٥  
ان هاهنا لعلماً جماً لو أصبت له حملة ١١٨  
ان هاهنا لعلماً جماً لو وجدت حاملها ١١٨  
اول ما ابدع الله ٢٣. پ  
اول ما خلق الله العقل ٥٠٩. ٥١٥. پ. ٥١٦  
اول ما خلق الله القلم ٥١٦. ٥١٧  
اول ما خلق الله جوهره ٥١٧  
اول ما خلق الله روح نبيك يا جابر ٥٢٣  
اول ما خلق الله نورى او روحى ٥٢٨  
ألفيرك من الظهور؟ ١٢٨. پ  
أنا دارالحكمة وعلى بابها ١١٨  
خلق اعظم من جبرئيل ٥١٢. ٥٢٠  
خلق الله الصنع وخلق الاشياء بالصنع ١٧. ع  
خلق الله شيئاً بالمشية و المشية بنفسها ٣٤٠  
خلقتم للبقاء ٥٢٤  
خلقتنى وكنا ٥٣٥

- داخل في الاشياء لابلع المازجة ٤٢٠ پ  
 داخل في الاشياء لاكدخول ٤٩٣ پ  
 رأيت الخضر في المنام قبل بدر ٤٥٢  
 رأيت ربي بعين ربي ٥٩٥ پ  
 رحم الله امرأ أعدت لنفسه ٤٤٦ پ  
 روح نبيك يا جابر ٥٢٠  
 شيعتنا خلقوا من فاضل ٥٣٠ پ  
 شيء بخلاف الاشياء ارجع بقولي هذا ٤١٥ پ  
 صور عارية عن المواد و قد ٢١ پ  
 ظاهر في غيب و غيب في ظهور ١٤٤ پ  
 عرفت فالزم هذا مرتبه ان تعبد الله ٣٠٥ پ  
 عميت عين لاتراك الغيرك من الظهور ٣٨٨ پ  
 فإرادته إحدائه ١٧ پ  
 فخلقني خلق روعي من نور جلاله ٥٣٢  
 قد صعدنا ذرى ٥٣٣ پ  
 كفى و كف على في العدل سواء ٥٣١ پ  
 كل شيء خاضع له و كل شيء قائم به ٥٩١  
 كل شيء سواك قام بامرك ٥٣٨  
 كُلُّ شَيْءٍ مِنْهَا بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا ١٦ پ. ١٧ پ  
 كمال التوحيد في الصفات عنه ٤٦٣ پ  
 كنت انا و على نوراً ٥٢٩ پ  
 كنت كنزاً مسخفاً فاصبحت ان اعرف ٣٩٦ پ. ٤٤٦ پ. ٤٩٠ پ  
 كنت نبيا و آدم ٥٣٦ پ  
 لاتجعلونا اربابا ٥٣٣ پ  
 لا تفكروا في ذات الله بل تفكروا ٤٥١ پ  
 لا تقدر عظمة الله على قدر عقلك ١٤٦  
 لأشد اتصالاً بروح الله ٥٢٨  
 لما أسرى به الى السماء ٥٢٥. ٥٢٤  
 لما خلق الله اسرار عن الملا بن زرين ٥١٤ پ  
 لم اعبد رباً لم اراه ٩٦ پ  
 لن يبعث الله رسولا الا نبوة محمد ﷺ ٥٢٩ پ  
 لولاك لما خلقت الافلاك ٥٢٨  
 ما خلقتم للفناء ٥٢٢  
 مارأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله ٤٥٤ پ  
 ما من نبي جاء قط ٥٢٩ پ  
 معرفتي بالنورانية معرفة الله ٣٩٢ پ  
 من قال فيه: لم. فقد علله ١٤٦  
 نحن اسرار الله ٥٣٣ پ  
 نحن الآخرون السابقون ٥١٧ پ. ٥٢١ پ  
 نحن السابقون اللاحقون ٥٣٤ پ  
 نحن شجرة النبوة ٥٢٩ پ  
 نزلونا عن الربوبية ٥٣٣ پ  
 نزهونا عن الربوبية ٥٣٣ پ  
 و فينا النبوة والولاية ٥٣٤ پ  
 و من رآني فقد رأى الحق ٣٩٢ پ  
 يا علي ان الله كان ولاني معه ٥٢٨  
 يا كميل وأى نفس ٥٥١  
 يا من دل على ذاته بذاته ٣٨٨ پ. ٩٥٥ پ. ٦٠٠  
 ٤٠٥ پ  
 يا موسى انا بذلك اللازم ٤٩٩ پ  
 يا هو يا من هو. يا من لا هو الا هو ٣٣٩ پ  
 يستلوك عن الروح قل الروح من امر ربي قال: ٥١٢  
 يقول الله تعالى: يا بن آدم انا يدك ٤١٣ پ

## موضوعات

- تعريف عرفاني حمد و بيان مراتب حمد حق ١٠٩  
اشاره‌ای به مقام احدیت و فیض اقدس و معنای  
حمد حق در این مرتبه ١١٠  
اشاره‌ای به مقام واحدیت و فیض مقدس و بیان  
حمد مراتب وجود ١١٠  
بیان اشرف مراتب حمد ١١١  
بیان اختلاف در موضوع له لفظ «الله» ١١١  
بیان سبب شرح رساله ١١٢  
بیان آن که موضوع له «الله»، ذات وجود به اعتبار  
انصاف است ١١١  
تعریف مطلق الحکمة و بیان اقسامها و تعریف  
الحکمة المشائیة ١١٤  
تعریف الحکمة الرواقیة و بیان أنها أوسط مراتب  
العلم ١١٤  
تعریف الحکمة الإشراقیة و بیان أنها أعلى مراتب  
العلم ١١٤  
ذكر أسماء أخرى للقسمين الأخيرين من الحکمة  
١١٨
- بیان اقسام سه گانه معرفت در کتاب «المظاهر  
الالهیة» ١١٩  
بیان ادراک کنهی و وجهی حق و این که اؤلی ممکن  
نیست ١١٦  
ادراک و علم حضوری موجودات به حق ١١٧  
محال بودن معرفت صفات حق به طور اطلاق و  
امکان معرفت وجهی افعال حق به علم حصولی  
١١٧  
إشارة الآية إلى أقسام الحکمة ١١٨  
بیان انقسام الحکمة إلى العلمیة والنظریة  
وأقسامهما ١١٨  
العلم الإلهی و أصوله الخمسة و فروعه ١١٩  
موضوع العلم الإلهی هو الوجود المطلق ١٢٠  
تعریف‌های فلسفه اعلی یعنی علم إلهی ١٢٠  
علت موضوع بودن وجود مطلق بر فلسفه اعلی  
و این که مراد وجود خارجی است ١٢٠  
بیان مسائل فلسفه اعلی ١٢١  
بین فی نفسه بودن موضوع فلسفه ١٢١

- مبادی فلسفه ۱۲۲  
استطاردی بودن بحث از مفهوم در فلسفه ۱۲۲  
بیان صرافة الوجود و اصلیتہ للأشیاء و غیر ذلك  
من أحكامه ۱۲۵  
إن الوجود ليس من سنخ الماهیات فهو واجب  
بذاته ۱۲۵  
تحقق الماهیات بالوجود ۱۲۵  
غناء الوجود عن التعریف لأجل ذاتیة ظهوره ۱۲۶  
إنیة الوجود أجلی الأشياء و ماهیتہ أخفأها ۱۲۷  
ذكر اطلاقین للماهیة و بیان ان المراد هنا ثانیهما  
۱۲۷  
المفهوم العام عنوان للوجود و عدم قبول الوجود  
التعریف علی طریقی الفلسفة و العرفان ۱۲۷  
کنه الشيء الخارجی لا یصور و اما وجهه ففیہ  
قولان ۱۲۸  
أغنائیة مفهوم الوجود عن التعریف ۱۲۸  
اخصیة هویتہ تعیناً و تشخصاً ۱۲۸  
عدم امکان تعریف الوجود بحد او برسم ۱۲۹  
عدم قبول الوجود التعدد و التکثر بحسب نفسه و  
قبوله باعتبار ظهوره ۱۲۹  
وجود قابل تعریف نیست چون از سنخ ماهیات  
نیست ۱۲۹  
امتناع تعریف الوجود بالحدّ مفهوماً؛ لأسبقیة  
مفهومه و حقیقة؛ لعدم حصول المقصود ۱۳۰  
وجود باعتبار خارج ابط است و باعتبار مفهوم و  
شؤون خارجي اشمل است ۱۲۹  
امتناع تعریف الوجود بالرسم مفهوماً و حقیقة  
۱۳۰  
عدم الحصول الذهنی للوجود علة أخرى  
لامتناعیة تعریفه مفهوماً و تحققاً ۱۳۱  
إطلاقات الکلیة و الجزئیة و بیان مراد المصنف  
منها ۱۳۱  
شمول حقیقة الوجود للماهیات ليس مثل شمول  
المفاهیم الکلیة للجزئیات ۱۳۲  
محال بودن تعریف مفهوم وجود به خاطر  
بساطتش و حقایق وجودیه به خاطر محال  
بودن احاطه حصولی بر آنها ۱۳۳  
تعریف الشيء لأجل التصوّر و ليس للوجود تصور  
بمعنی الحصول فلا جنس له و لا فصل فلا  
تعریف له ۱۳۳  
عدم کون الجنس لحقیقة الوجود ۱۳۴  
تقل کلام المصنف فی بیان عدم کون الجنس و  
الفصل لحقیقة الوجود ۱۳۴  
دلیل عدم کون الجنس و الفصل للوجود ۱۳۶  
حقیقت وجود جنس ندارد و به خاطر لزوم انقلاب  
فصل مقسّم به مقوّم و فصل ندارد به خاطر لزوم  
خلف ۱۳۴  
جنس و فصل نسبت به هم عارض و معروض  
مفهومی هستند ۱۳۵  
فصل محصّل جنس است و هر دو با هم محصّل  
نوع هستند ۱۳۵  
المعنی الذهنی من الوجود من المعقولات الثانیة

- الفلسفية و هو غير حقيقة الوجود اي الخارجي  
 منه ۱۳۷
- بيان سرّ احتياج جنس به فصل در تحصيل خارجي  
 و جنس نداشتن وجود ۱۳۵
- بيان المعقول الثاني المنطقي والفلسفي وأنّ معنى  
 الوجود من الثاني ۱۳۷
- بيان فصل نداشتن حقيقت وجود چون مستلزم  
 انقضاء شرايط حمل است ۱۳۶
- توضيح علت مفيدة بودن فصل بر جنس ۱۳۶
- بيان معنى جملة «ما شئت الماهية رائحة الوجود»  
 ۱۳۸
- عدم كون شمول حقيقة الوجود كشمول المعنى  
 الكلى لعدم كونه كلياً ۱۳۸
- بيان اطلاق و انبساط حقيقت وجود نزد حکماى  
 الهى و عرفان و صادر اول نزد آنها ۱۳۸
- تفاير وجود منبسط با ذات واجبى به نسب  
 واعتبارات ۱۳۹
- تعينات مقام واحدیت مربوط به وجود منبسط  
 است نه مقام احدیت ۱۳۹
- وحدت اصل حقيقت وجود عددی نیست لذا  
 داراى بطون و ظهور است ۱۳۹
- بيان در اعتبار وجود مطلق ۱۴۰
- عدم صومبة تحصيل العلم الحسولي بخلاف  
 الشهودي ۱۴۰
- التعابير المختلفة عن شمول حقيقة الوجود ۱۴۱
- تشكيك خاصى خاصّ الخاصّ ۱۴۱
- بيان قول فلهو يون كه تشكيل در حقيقت وجود  
 است و برگشت قول اينها به قول عرفاء ۱۴۲
- وحدت و ظهور حقيقت وجود نظير وحدت و ظهور  
 نفس ناطقه است ۱۴۳
- عدم كون الوجود من سنخ الماهيات بنفس ذاته و  
 صدور الماهيات منه باعتبار ظهوره ۱۴۳
- بيان الفيض المطلق و توضيح مثال بعض الصوفية  
 ۱۴۴
- الوجود والوجود المطلق والمتعينات عند الحكماء  
 ۱۴۵
- مراتب وجود نزد حکماء ۱۴۵
- بيان تشخيص حقيقة الوجود واختلافها ۱۴۶
- عدم الإحاطة بكنه الحق المقدس ۱۴۷
- بيان أصالة الوجود ۱۴۷
- معنى صيغة «أفعل» في حقه تعالى ۱۴۷
- الشاهد الأول على أصالة الوجود وهو كون الوجود  
 حقيقة كل شيء ۱۴۸
- اصالت نزد حکماء مشاء و اشراق ۱۴۸
- تحرير محل نزاع در اصالت ۱۴۹
- بيان اشكالات قول به اصالت هر دو از وجود و  
 ماهيت ۱۵۰
- دو تقرير در بيان اشكال سوم ۱۵۱
- بيان اشكال دوم به تقرير ديگرى ۱۵۱
- بيان صدق الموجود على الوجود ۱۵۳
- عدم تفصيل در دو قول اصالت وجود و اصالت  
 ماهيت ۱۵۲

- تشبيه انكار اصالت وجود به انكار ولايت كليه ۱۵۲
- بيان كون الماهيات في الأعيان بالوجود ۱۵۴
- مناط الحبل هو اتحاد مفهوم الوجود مع الوجودات الخارجية ۱۵۵
- بيان مبدئية وجود بر ماهيات ۱۵۴
- مفهوم الوجود معقول ثاني فلسفي ۱۵۵
- الآثار الخارجية ليست لمفهوم الوجود ۱۵۶
- موجودية الماهية بالوجود فالوجود أولى بها ۱۵۶
- نقل كلام مصنف از اسفار و شواهد ربوبية ۱۵۷
- تشخيص الماهية بالوجود الذي ليس من نسخ الماهية ۱۵۷
- الفرق بين مفهوم الوجود و سائر المفاهيم ۱۵۸
- توضيح مثال في الباب ۱۵۸
- الوجود بسيط الحقيقة لانه ليس بمركب بخلاف الماهية ۱۵۹
- وجود حق مقدس بسيط محض است و سائر موجودات مركبة چون معلولند ۱۵۹
- عدم عليت وجود نسبت به ماهيت من حيث هي هي ۱۶۰
- نقل كلام از شيخ اشراق و توجيه و قد آن ۱۶۰
- نقل كلام المصنف في بيان التركيب في الممكن و أقسامه ۱۶۱
- بيان الفرق بين مفهوم الوجود و سائر المفاهيم ۱۶۲
- توضيح بعض مفردات كلام المصنف و بيان دفع محذور الدور و التسلسل ۱۶۲
- نقل كلام من الشيخ في المقام ۱۶۱
- اشكال و جواب ۱۶۳
- الوجود مجهول الاسم والخواص فلا يمكن التعبير عنه بخلاف الماهية ۱۶۳
- حقيقة الوجود ومصادقه لا يتصور بل يدرك بالشهود ۱۶۴
- الشاهد الثاني: الفرق بين الوجود الذهني والخارجي يدل على أصالة الوجود ۱۶۴
- بيان شاهد دوم با تقريرهاى مختلف از طرف مصحح ۱۶۴
- الخارج والذهن ليسا من قبيل الأمكنة والمحال ۱۶۶
- اشكالى و جوابى ۱۶۵
- اشكال بر شاهد و برهان دوم مصنف و برهان اول حكيم سيمزوارى ۱۶۶
- الاختلاف بدون ضم الوجود اعتباري ۱۶۷
- معنى أثر الماهية ۱۶۷
- الفرق بين الخارج والذهن ليس بالمعروض ۱۶۷
- الشاهد الثالث: لو لم يؤصل الوجود لما حصل ملك الحبل اى الاتحاد ۱۶۸
- تقرير كلام المصنف ۱۷۰
- توضيح حملى اولى و صناعى و بيان امين كه مصصح حمل معنى وحدت در هر دو حمل معتبر است ۱۶۸
- اشكال الشارح على الشاهد الثالث ۱۷۱
- نقل بيتي از منظومه در مقام و شرح آن ۱۷۰

- نقل كلامي از مصنف و نقل حاشیه سبزواری ۱۶۹  
آن و نقد آن ۱۶۹
- نقل كلام من الشيخ في المقام و توضيحه ۱۷۱  
نقل قول تأييداً لما قال من أن الوجود لو لم يكن  
أصيلاً لم يكن حمل صناعي ۱۷۲  
إشكال على كلام المصنف ۱۷۲ بلزومه أن لا يتحقق  
حمل و جوابه ۱۷۲
- قول مصحح بر این که اگر وجود اصیل باشد نه  
حمل اولی محقق می شود و نه صناعی و نقل دو  
كلام در این رابطه ۱۷۳
- الشاهد الرابع: لو لم يكن الوجود أصيلاً لم تكن  
ماهية من الماهيات ۱۷۴
- نقد كلام الحكيم السبزواری ۱۷۴ في حاشية الأسفار  
۱۷۳
- بيان برهان چهارم بر اصالت وجود و توضيح آن  
۱۷۴
- توضيح برهان به عبارت دیگری ۱۷۶
- نقد این که ملاك موجودیت اشياء انتساب به  
جاهل است ۱۷۷
- نقل كلامي از عرفا در عينيت ذات حق و عدم  
عينيت او با اشياء و شرح آن ۱۷۷
- رد انتساب این قول به فارابی ۱۷۸
- مراد عرفا از اضافه اشراقیه است ۱۷۹
- عدم سازش تشكيك وجود با مبنای عرفا  
۱۷۹
- ذكر اشكال و جواب في المقام ۱۸۰
- الوجود أصيل سواء قلنا باتحاد الماهية بالوجود  
أو معروضيتها له أو عارضيتها له ۱۸۰
- معناى عروض ماهيت بر وجود نزد عرفا ۱۸۱  
بيان شقوق الاختلاف في حقيقة الموجودات ۱۸۱  
رد القول بأن أصالة الماهيات بالانتساب إلى  
الجاهل ۱۸۲
- نقل كلام من يهمنيّار في المقام ۱۸۳  
الوجود للضميمة بالذات ۱۸۳
- توضيح كلام يهمنيّار ۱۸۳
- نقل كلام يهمنيّار و شيخ در اصالت وجود و توضيح  
آن ۱۸۳
- نقل كلام شيخ در اصالت وجود و توضيح آن ۱۸۴  
الشاهد الخامس: لولم يمكن الوجود أصيلاً لم  
يتحقق جزئي حقيقي ۱۸۲
- نقل كلام شيخ در اصالت وجود و توضيح آن ۱۸۵  
اتصاف ماهيت به اوصاف از قبيل جزئيت و غير آن  
به سبب وجود است ۱۸۷
- نقل إشكال على استدلال المصنف ۱۸۷
- الإشكال على بعض ما في الاشكال ۱۸۸
- نقل قول مناط الشخص و ردّها ۱۸۹
- نقل اقوال در ملاك تشخص و اختيار قول حق و ردّ  
غير آن ۱۹۰
- الإضافة الإشرافية مناط الشخص لا المقولية  
۱۹۲
- الشاهد السادس: اتصاف الماهية بالوجود عقلي  
وفي هذا النحو لا يكون للموصوف أصالة ۱۹۲

- بیان الفرق بین العارض والمرض ۱۹۲  
توهم ودفع ۱۹۳
- بیان الفرق بین عارض الوجود وعارض الماهية  
وَأَنَّ عروض الوجود للماهية على النحو الثاني  
ای ليس حلولياً ۱۹۳
- بیان اقسام عارض ۱۹۳
- انصاف الماهية بالوجود عقلی وعروضه لها  
تحليلی فلو لم يكن الوجود أصيلاً يلزم خلاف  
هذا الفرض ۱۹۵
- الاتصاف يعمّ الاتحاد والعروض ۱۹۵
- بیان معنای موجودیت ماهیت ۱۹۶
- بیان معنی العروض وبیان الفرق بین مفهومی  
الوجود والماهية ۱۹۶
- توضیح بعض مافی کلام المصنف ۱۹۶
- الشاهد السابع: وجود العرض حلوله في الجسم  
فلولم يكن الوجود أصيلاً يلزم خلاف هذا ۱۹۷
- وجود الأعراض وجود في نفسه لغيره ۱۹۷
- بیان معنی «أَنَّ الموضوع مأخوذ في حدود  
«الأعراض» ۱۹۸
- وجود المرض زائد على ماهيته وكذا الجوهر ۱۹۸
- لولم يكن الوجود أصيلاً لم يتحقق معنى المرضية  
۱۹۹
- نقل إشکال على المصنف ۱۹۹ و ردّه ۱۹۹
- الشاهد الثامن: لولم يكن الوجود أصيلاً يلزم تحقق  
أنواع غير متناهية محصورة بین حاصرین ۲۰۱
- نقل مناقشهای بر این عری و ردّ آن ۲۰۰
- انحصار حرکت در چهار مقوله تا زمان قبل از  
مصنف ۲۰۱
- نقل کلامی از مصنف ۲۰۱ در این که اختلاف در  
حرکات عرضیه منوط به حرکت جوهری است  
و توضیح آن ۲۰۱
- حرکت عرضی منوط به حرکت جوهری است  
۲۰۱
- بیان معنی حرکت عرضی و این که اگر ماهیت  
اصیل باشد تحقق انواع غیر متناهی محصوره  
لازم می آید به خلاف این که وجود اصیل باشد  
۲۰۲
- اشکال و جوابی ۲۰۳
- مناطق اختلاف الأنواع و بقاء حقيقة المتحرك  
بشخصه هو الوجود العيني ۲۰۴
- إذا كان للجمع وجود واحد فالانقسام والتعدد  
وبالاعتبار فلا يلزم محذور ۲۰۴
- دلیل امتناع وجود الأعداد غير المتناهية في  
الخارج ۲۰۶
- نقل إشکال على المصنف ۲۰۶ و ردّه ۲۰۶
- نقل برهانی نظیر برهان هشتم از حکیم  
سبزواری ۲۰۷ و توضیح آن از طرف مصنف ۲۰۷
- بیان إشکالات آوردت على أصالة الوجود وجوابها  
۲۰۸
- بیان اقسام تمایز بین دو شیء ۲۰۷
- نقل دو برهان بر نفی تشکیک در ذاتیات  
۲۰۸

- ردّ این دو برهان از راه مصادره و از راه خلط بین وحدت عددیه و حقیقیه و بیان معنای تشکیک خاصی ۲۰۸
- ذات ماهیت خالی از اقسام تشکیک و تمایز است ۲۰۹
- خلاصه کلام در تحقق تشکیک خاصی در وجود ۲۰۹
- التشکیک خاص بالوجود ۲۱۰
- الإشکال الأول: لزوم التسلسل على القول بأصالة الوجود ۲۱۰
- قول مصنفه به تشکیک در ماهیت در اسفار و عدول از آن در شواهد ربویه ۲۱۰
- ردّ توهم شیخ اشراق زیادت وجود بر ماهیت را در خارج نزد حکماء مشاء ۲۱۰
- نقل کلام بهمنیار در نفی زیادت وجود بر ماهیت در خارج ۲۱۱
- الجواب عن الإشکال الأول بأنّ موجودية الوجود بنفسه ۲۱۱
- توضیح کلام بهمنیار در این که وجود در خارج با ماهیت متحد است یعنی نفی زیادت وجود بر ماهیت در خارج ۲۱۱
- نقل کلامی از شیخ در نفی زیادت وجود بر ماهیت در خارج ۲۱۳
- حاصل کلام شیخ و بهمنیار ۲۱۳
- الأثر الخارجی هو الماهية أو الوجود و كلاهما يرجع إلى شيء واحد ۲۱۳
- نقل کلام شیخ اشراق در مقام از زبان صاحب شوارق الإلهام ۲۱۴
- القائلون بالاشتراك اللفظي على قسمين: عينية الوجود للماهية و عدم الهوية الخارجية للوجود مطلقاً ۲۱۵
- لولم يكن الوجود عين الماهية للزم التسلسل ۲۱۶
- الترديد في کلام المصنف لزيادة التوضيح ۲۱۶
- لو اريد من الموجود ما يقوم به الوجود فالوجود معدوم ۲۱۶
- لو كان المراد بالموجود المعنى البسيط فموجودية الوجود بنفسه ۲۱۷
- حاصل السؤال والجواب ۲۱۷
- الإشکال الثاني لزوم كون كل وجود واجباً لذاته على القول بأصالة الوجود ۲۱۸
- فرق بين جعل الشيء وبين الجعل بين الشيء ونفسه وله دخل في الجواب ۲۱۹
- نقل الإشکال الثاني وجوابه من الأسفار وشرح جواب ۲۱۸
- فرق بين ضرورت ذاتيه وازليه ۲۱۸
- الجواب عن الإشکال الثاني أن الوجوب في الواجب أزلي وفي غيره ذاتي ومنشأ الإشکال عدم الفرق بينهما ۲۱۹
- معنى الأزلية والوجوب الذاتي ۲۲۰
- بيان اشتراك الوجودات والماهيات في الاحتياج إلى الجاعل والفرق بينهما من جهة أخرى ۲۲۰

- الإشكال الثالث: لو كانت الموجودية نفس الوجود  
لزم الاشتراك اللفظي في معناه ۲۲۰
- مفهوم وجود مشترك بين موجودات و ماهيات  
است اما مصداق او فرق می کند ۲۲۰
- قل إشكال سوم از حکمة الإشراق ۲۲۲
- جواب تحلیلی مصحح از اشکال ۲۲۲
- تقریر آخر للإشکال من قبل الشارح ۲۲۴
- بيان فرق بين وجود مفهومی و وجود خارجی  
۲۲۴
- الجواب عن الإشكال الثالث: أنَّ الاختلاف ليس  
في مفهوم الوجود بل في مصداقه ۲۲۵
- هذا الاختلاف لا يضّر لمفهوم الوجود ۲۲۵
- إشکال وجواب ۲۲۵
- جواب عن سؤال مقدر وهو أنَّ التجوِّز في الجزء  
يوجب التجوِّز في الكل الجواب منع الملازمة ۲۲۶
- قل كلام الشيخ تأييداً للمدعى ۲۲۷
- توضيح بعض ما في كلام الشيخ ۲۲۸
- قل كلام آخر من الشيخ تأييداً للمرام ۲۲۸
- قل كلامي الشريف والدواني تأييداً للمدعى ۲۲۸
- السؤال في كلام الشيخ ليس عن أصل وجود  
الوجود ۲۲۹
- حاصل كلام السيد أنَّ معنى المشتق بسيط ۲۲۹
- حاصل كلام الدواني الاتحاد بين المشتق ومبده  
اشتقاقه والفرق بالاعتبار ۲۲۹
- قل عين عبارت دواني وذكر اشکالی بر آن ۲۲۹
- ذكر اختلاف در مدلول مشتق که آیا بسیط است یا  
مركب ۲۳۰
- قل كلام شريف در مقام ۲۳۱
- ذكر دلائل قائلان به بساطت ۲۳۱
- إشکال السيد على الدواني ۲۳۱
- توجيه الباغلاني لكلام الدواني و هو لزوم التكرير  
في فرض دخول الموصوف في مفهوم المشتق ۲۳۲
- ذكر بساطت لحاظيه وحقيقه و اين که محل نزاع  
دومی است ۲۳۲
- اقوال در مدلول مشتق سه وجه متصور است و  
استدلال شريف بنا بر وجه سوم ناتمام است ۲۳۳
- ذكر استدلالی از محقق اصفهانی بر وجه سوم ۲۳۳
- الإشکال الرابع: لزوم تقدّم الوجود على نفسه في  
فرض أصالة الوجود والجواب منع الملازمة ۲۳۴
- ذكر كلام البعض القائل بالوجه الثالث ۲۳۴
- قل عين اشکال چهارم از حکمة الإشراق ۲۳۴
- لزوم الإشکال على فرض تعدد العارض  
والمعروض في الخارج ولكنّه في الذهن  
وفلا يلزم الإشکال ۲۳۵
- الإشکال الخامس: لو كان الوجود أصيلاً يلزم  
تقدمه على الماهية أو تأخره عنها أو كونهما معاً  
والكل مستلزم للمحال ۲۳۶
- قل كلام مصنف في تقرير اشکال وجواب ۲۳۶

- مناط صحة الترددات كون الوجود غير الماهية  
في الخارج ۲۳۷
- تقسیم چهارم اتحاد حقیقت با رقیقت است ۲۴۲
- تقسیم پنجم اتحاد صفات و اسماء حسنی با  
یکدیگر است ۲۴۳
- خواجه علیه و شرح آن ۲۳۶
- الوجود متحد مع الماهية في الخارج ۲۳۸
- الجواب: إنما يلزم الإشكال لو كان الوجود غير  
الماهية في الخارج ليس كذلك ۲۳۸
- الوجود والماهية متحدان في الخارج والتفاير في  
تحليل العقل ۲۳۸
- للماهية أيضاً ثبوت ما عند التحليل ۲۳۹
- كلمة «أو» في أو بجاعله للترديد على نحو منع  
الخلو أو بمعنى بل ۲۳۹
- معنى كونهما معاً في الخارج تحقق الوجود بنفسه  
وتحقق الماهية به ۲۳۹
- دفع توهم من العبارة ۲۴۰
- توضیح بعض ما في عبارة المصنف علیه ۲۴۰
- توضیح قول الخواجه علیه: أنَّ الوجود مستقدم على  
الماهية ۲۴۰
- وجود خارجی مقدم برماهیت و وجود انتزاعی  
محمول بر ماهیت است ۲۴۰
- ذكر إشكال على عبارة المصنف علیه و جوابه ۲۴۱
- اتحاد وجود با ماهیت غیر از اتحاد عرض با  
موضوع است ۲۴۱
- بيان دو قسم از اقسام ترکیب اتحادی ۲۴۲
- قسمی دیگر از ترکیب اتحادی ترکیب وجود با  
ماهیت است ۲۴۳
- الشك في موجودية الوجود يدل على زيادتها أو  
على عدم كونها ذاتية له ۲۴۵
- در این قسم پنجم شوب دوئیت نیست ۲۴۴
- ردّ قول به اتحاد مفهومی وجود با ماهیت ۲۴۴
- نقل اشکال از حکمة الإشراق ۲۴۵
- الجواب: حقيقة الوجود و مصداقه لا تحصل في  
الذهن حتى تكون مشكوكة ۲۴۶
- حقیقة الوجود خارجی والخارجی یفرق عن  
الذهنی ۲۴۶
- نقل اشکال و جواب آن از اسفار ۲۴۵
- ردّ مصنف علیه اشکال را در حواشی حکمة الإشراق  
۲۴۵
- الإشکال وارد علی القائل بالزيادة لاعلينا  
۲۴۷
- ذكر كلامی از قطب الدین شیرازی و بیان این که  
ادله شیخ اشراق و شیرازی بر نفی زیادت، اثبات  
اصالت ماهیت نمی کند ۲۴۷
- بيان الأساسين وانهدامهما ۲۴۸
- الإشکال السابع: لو كان الوجود أصيلاً لكان عرضاً  
و هو مستلزم للمحالات ۲۴۹
- بيان علّة صدق تعريف الكيف على الوجود ۲۵۰

- نقل اشکال از حکمة الإشراق و اسفار ۲۴۹  
 جواب مصنف: از اشکال در حواشی حکمة الإشراق ۲۴۹  
 الجواب: نفی الملازمة بين أصالة الوجود وكونه عرضاً ۲۵۱  
 جواب آخرینا مَرَمَن أَنْ شَيْئاً مِنْ أَحْكَامِ الْمَاهِيَةِ ليس بثابت للوجود ۲۵۰  
 تناقض کلمات شیخ الرئيس و شیخ اشراق در احکام وجود ۲۵۰  
 مراد من قال: إِنَّ الوجود عرض مفهومه لا الوجود الخارجی ۲۵۳  
 نقل کلامی در بساطت حقیقت وجود که اگر بسیط نباشد باید جنس داشته باشد و این مستلزم مفاسد است ۲۵۱  
 جواب آخر بَأَنَّ الوجود مخالف للعرض في وجوه عديدة ۲۵۳  
 تخصیص المخالفة بالأعراض لما في كلام السائل ۲۵۴  
 نقل کلامی از شواهد ربوبیه در عرض بودن وجود و بیانی از معدوم ۲۵۴  
 الإشکال الثامن: لو كان الوجود وصفاً زائداً للزم التسلسل من جهة النسبة ۲۵۴  
 الإشکال مبنی علی زیادة الوجود في الخارج و ليس كذلك ۲۵۵  
 نقل اشکال از حکمة الإشراق و جواب مصنف: در حاشیه آن ۲۵۵  
 الجواب: نفی زیادة الوجود في الخارج ثم نفی النسبة ۲۵۶  
 ليس مراد المصنف عينية الوجود مع الماهية مفهوماً ۲۵۶  
 إشکال: لو كان الوجود أصيلاً يلزم تقدم الشيء على نفسه بناءً على القاعدة الفرعية ۲۵۶  
 المراد من الانتصاف الاتحاد في الخارج ۲۵۶  
 جواب نقضی بَأَنَّ الإشکال اکثر وروداً علی فرض أصالة الماهية ۲۵۷  
 جواب تفصیلی مصحح از اشکال یاد شده ۲۵۷  
 بیان أشکلیة الانتصاف علی فرض أصالة الماهية ۲۵۹  
 جواب حلّی لَأَنَّ مَا نحن فيه خارج عن القاعدة الفرعية تخصصاً لَأَنَّ الوجود ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية و مجرى القاعدة هو الأخير ۲۵۹  
 جواب میرداماد: از اشکال مثل جواب مصنف: است ۲۶۰  
 فخر رازی برای فرار از اشکال قاعده فرعیه را تخصیص زده است ۲۶۰  
 الدواني هرب عن الإشکال بتبديل الفرعية بالاستلزام ۲۶۲  
 برای فرار از اشکال بعضی انتصاف خارجی را فرع وجود ذهنی گرفته اند ۲۶۱  
 برای فرار از اشکال دوانی فرعیت را استلزام معنی کرده است ۲۶۲

- الميد السند هرب عن الإشكال بإفكار تحقق  
الوجود مطلقاً ذهنياً و خارجاً ٢٦٣
- بيان دليل براین که به نظر عرفان بین وجود و  
ماهیت تفاوت نیست ٢٦٢
- ماهیات وجودات خاص علمی اند ٢٦٢
- مناط صدق المشتق الاتحاد المفهومي عند السيد  
السند ٢٦٤
- الواجب عنده عين مفهوم الوجود و كذا الممكن  
٢٦٤
- ماهیات تجلیات حقتد و عروض وجود به ماهیت  
عرض بعض مراتب وجود به بعض دیگری است  
٢٦٣
- نزد سید سند وجود مطلقاً اعتباری است لذا هیچ  
فردی ندارد ٢٦٤
- الفرق بین الذاتی والعرضی عنده ليس بكون  
الاتحاد في الوجود ٢٦٥
- نقل قول قاضی سعید فی المقام ٢٦٥
- قول به انتساب در ملاک موجودیت ماهیت  
مستلزم تسلسل است ٢٦٥
- نقل قول قاضی سعید فی در این که اطلاق وجود  
مطلق بر واجب درست نیست ٢٦٦
- ذکر اشکالات قول قاضی سعید فی از جمله عدم  
عینیت صفات با ذات و توضیح مفصل مصحح  
بر عینیت ٢٦٦
- ردّ قول قاضی سعید بآنکه یستلزم عدم تحقق  
التوحد بأقسامه الثلاث ٢٧٠
- نقل عباراتی از این قائل و بیان این که وجود  
را مشترک لفظی می داند و این که سبب  
اشتباه ایشان خلط بین مفهوم و مصداق است  
٢٦٨
- معنای «إنه شيء لا كالأشياء» اشتراک لفظی نیست  
٢٦٩
- رد انتساب اشتراک لفظی و عدم نسخیت به عرفا و  
ذکر شواهدی ٢٦٩
- بیان وجه این سخن که وجود مشترک لفظی و  
معنوی هر دو است ٢٧٠
- المفسدة المتوهمة على فرض التواطى لا على  
فرض التشكيك ٢٧٠
- بیان أن وجود کلّ ممکن عین ماهیته و ذکر دلیله  
٢٧١
- مصدق ذاتی مفهوم وجود و موجود فرد خارجی  
است ٢٧١
- ذکر المحاذیر اللازمة على فرض عدم عينية  
الوجود مع الماهية في الخارج  
بیان الفرق بین الصفة و المعارض ٢٧٢
- ذکر إیراد على الاستلزام المذكور في عبارة  
المصنف و ردّه ٢٧٢
- ذکر وجه بطلان هفت شق از شقوق یاد شده ٢٧٢
- اشکال و جواب ٢٧٣
- ذکر محذور التقدم من كلام المصنف و بیان ظهور  
له ٢٧٣
- نقل إیرادین على كلام المصنف ٢٧٣

- ایراد شارح علی المصنف رحمته فی انحصار غیر المتناهی بین حاصرین ۲۷۴
- ذکر ایراد بر لزوم انحصار غیر متناهی بین حاصرین و توضیح و رد آن ۲۷۴
- لزوم التفایر مفهوماً بین الوجود والماهیة علی فرض العینة ۲۷۶
- ذکر جواب آقا علی مدرس رحمته از اشکالی که از بزرگان در انحصار غیر متناهی بین حاصرین نقل شد ۲۷۵
- جواب اشکال ملا اسماعیل اصفهانی رحمته ۲۷۶
- معنی العینة الاتحاد خارجاً و التفایر مفهوماً ۲۷۶
- زیادة الوجود علی الماهیة تصوراً بمعنی تجرید العقل و ذکر صورة فی تصویر الزیادة و بیان بطلانها للزومه المحاذیر الأربع ۲۷۷
- بیان لزوم الدور أو التسلسل ۲۷۸
- بیان لزوم التناقض و اجتماع النقیضین ۲۷۸
- اشکال علی المصنف رحمته و جوابه و بیان معنی «بلا تحتمل» ۲۷۸
- رد اختیار الشق الثالث لجواز ارتفاع النقیضین فی المرتبة ۲۷۸
- اشکال: عدم جواز الارتفاع ینافی «الماهیة من حیث هی لیست إلهی» ۲۷۸
- جواب: الارتفاع جائز تصوراً لا انصافاً ۲۷۹
- قیاس قیام الوجود بالماهیة و خلوه عنها بقیام البیاض للجسم و خلوه عنها قیاس مع الفارق ۲۷۹
- بیان وجوه قیامه وجود به ماهیت و ابطال آنها از طرف شیخ اشراق و جواب مصنف رحمته از آن ۲۷۹
- تفایر وجود و ماهیت به تحمل عقلی است ۲۸۰
- فرق بین جسم و بیاض و ماهیت و وجود ۲۸۰
- جواز ارتفاع النقیضین فی مرتبة کلام ظاهری والواقع خلافاً ۲۸۱
- به حمل شایع ماهیت مطلقاً عین وجود است تفایرشان به حمل اولی است ۲۸۰
- وجود لازم ماهیت نیست و متکلمین قائل به لزومند در واجب ۲۸۱
- الجواب: انصاف احدهما بالآخر فی التصور فقط أي بتجرید العقل فقط ۲۸۲
- رد قول متکلمین به این که وجود واجب ملازم با ماهیت است و نقل عباراتی از شیخ در این باب ۲۸۱
- قول: اختار المصنف رحمته الشق الثالث و یحتمل اختیار الاول ۲۸۲
- الوجود والماهیة متحدان فی الخارج بحسب الذات ۲۸۳
- بیان معنی عارض الماهیة ۲۸۳
- إن الوجود فی الخارج هو الأصل و فی الذهن بعکس ذلك ۲۸۳
- المقدم بحسب الذهن هو الماهیة تقدماً بالمعنی لا بالوجود ۲۸۳

- بیان این که تمییز به اصالت ماهیت خالی از مسامحه نیست و بیان مراد مصنف از آن ۲۸۴
- التقدم بالذات هو التقدم بحسب الوجود ۲۸۴
- إشكال بأن التجريد ضرب من الوجود فكيف تحفظ القاعدة الفرعية ۲۸۴
- الجواب: هذا التجريد وجود باعتبار و تسمية عن الوجود باعتبار ۲۸۵
- بیان اشكال از طرف مصحح ۲۸۵
- عدم الملازمة بين كون التجريد نوعاً من الوجود في الواقع و كونه كذلك في العقل ۲۸۶
- ليس التمايز بين حشيتي الاعتبارين في الواقع ليعود الإشكال بل بالاعتبار ۲۸۶
- بیان جواب از طرف مصحح از راه دو اعتبار در تجريد ۲۸۵
- التسلسل في الاعتباريات ينقطع بانقطاع الاعتبار ۲۸۶
- ذكر الإشكال و دفعه بناءً على اعتبارية الوجود أما بناءً على أصالته لا يرد الإشكال حتى يحتاج الي دفعه ۲۸۷
- إطلاق الاتصاف على الارتباط بين الماهية و الوجود تجوز لان الارتباط اتحادي ۲۸۸
- نقل كلام الدشتكي من الأسفار في عدم جواز عروض مفهوم الوجود للماهية في نفس الأمر و الذهن و جواز عروض الموجود عليها باعتبار الذهن ۲۸۸
- بیان موافقت اجمالی بین کلام میر صدر دشتکی و کلام مصنف ۲۸۹
- فرق وجود مصدری و وجود بمعنی موجود ۲۸۸
- الارتباط بين الماهية و الوجود قسم الاتصاف و هو على معنيين الاتحاد و العارضية ۲۸۹
- الارتباط و الاتصاف ليس في الخارج بل بعد تحليل العقل ۲۹۰
- تخصّص أفراد الوجود بماذا ۲۹۰
- نقل إشكال مرحوم سبزواری بر کلام میر صدر دشتکی ۲۸۹
- نقل تعبيرات مختلف مصنف از عنوان بحث ۲۹۰
- تخصّص كل فرد من الوجود إنا بنفس حقيقته و إنا بمرتبة و إنا بأمور لاحقة ۲۹۱
- سخن سبزواری در بیان فرق بین دو تغییر امتیاز و تشخص ۲۹۰
- وجود ذو مراتب است اعلاي مراتب حقیقت صرف هستی است که تخصّص ذاتی دارد ۲۹۱
- إن المراد من الأفراد ليس الحصص و مفهوم المضاف ۲۹۲
- صرف وجود نزد عرفاً لا بشرط مقسمی است و هیچ حکمی و صفتی ندارد حتی تمیز ۲۹۱
- بحث از تخصّص وجود بنا بر تشکیک است ۲۹۲
- در شواهد متعرض امتیاز واجب نشده است ۲۹۲
- معنی کُلّ ممکن زوج ترکیبی ۲۹۳
- ردّ قول المشاء: إن الوجودات انواع متخالفة ۲۹۳

- بيان أنحاء تخصص كل فرد من الوجود على سبيل  
منع الخلط ٢٩٣
- بيان القول بأن تخصص أفراد الوجود بالإضافة إلى  
الموضوع وإلى السبب ٢٩٤
- نقل المصنف في القول بعرضه الوجود و تخصص  
أفراده بالإضافة من الشواهد الربوية ٢٩٤
- التخصص هو التحصيل و بالإضافة ليست علة  
للتحصل بل هي عينه و بالعكس ٢٩٤
- رد القول المذكور بأن قياس النسبة بين الوجود و  
الماهية بالنسبة بين المرض والموضوع فاسد و  
مع الفارق ٢٩٥
- المراد من الإضافة الإشرافية منها لا المقولية ٢٩٤
- نقل الجواب من الشواهد الربوية ٢٩٥
- دفع ظاهر التناقض بين قول المصنف في مساهلة و  
بين قوله: إذ القياس فاسد ٢٩٦
- القول بفساد القياس مبنى على كونه قياساً تاماً  
٢٩٦
- بيان أين كه تجريد عقل به حمل اولي تخليه و به  
حمل شايع تحليه است ٢٩٥
- بيان بينوت عزلى ٢٩٦
- كما أن الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان و  
في الزمان و بين كون المرض في الموضوع فكذا  
الفرق حاصل بين وجود المرض في الموضوع و  
بين وجود الموضوع ٢٩٧
- ذكر كلام من الشيخ في بيان الفرق المذكور ٢٩٧
- نقل كلام من المصنف في المقام ٢٩٧
- توضيح كلام الشيخ و بيان النتيجة بأن الحكم بأن  
الوجود عرض لا يخلو عن المساهلة ٢٩٨
- بيان من الشيخ في الفرق بين الوجود في الجسم و  
بين البياض فيه ٢٩٨
- نقل المصنف في الأسفار كلامين بهمنيار في  
المقام و توضيح بعض ما فيهما ٢٩٩
- ذكر فهم اعتبارية الوجود من عبارة الشيخ و  
بهمنيار و رده ٣٠٠
- نقل كلام شيخ و بيان استفادته اين مطلب كه حقيقت  
وجودات ربط به حق جل اعلاست از كلام  
شيخ ٢٩٩
- بيان إلهام أصالة الوجود للمصنف ٣٠١
- ذكر فهم الاكثر اعتبارية الوجود من كلام الشيخ و  
تزييفه ٣٠١
- الوجود هو المتأصل والضوء للنور الحقيقي  
والماهيات هي الأعيان الثابتة باصطلاح الرفاء  
٣٠١
- نقل كلام مصنف في اسفار و مبدأ و معاد در مورد  
إلهام اصافت وجود بر او ٣٠٢
- الوجودات نفس الإضافات الإشرافية و حكم  
الموجودية للماهيات باعتبار الوجود و بالنظر  
الإجمالي ٣٠٢
- تخصيص الوجود بالواجبية بنفس حقيقته و  
تخصيصه بمراتبه بما فيه من شؤونه الذاتية و  
تخصيصه بموضوعاته باعتبار ما يصدق عليه  
٣٠٣

- علة تخصيص الوجود الواجبي عدم وجود الأقوى  
و الأقدم من الوجوب و تنزهه عن النقص  
و القصور أوضح دليل على مبدئيته للخير ٣٠٣  
تخصّص ماسوى الواجب ليس بنفس الذات  
لاختلاف حكمها لأنّها شؤون ٣٠٤  
مراد از معلوم ماهيت و از موجود وجود است ٣٠٣  
فهم المرام مشكل يحتاج إلى فتح من الله تعالى  
٣٠٤  
بيان اقسام فتح و مراتب سلوك و بيان نصيب  
سالک هر مرتبه از اقسام فتح و از بطون سبعة  
قرآنی و از مقامات ٣٠٥  
بيان معنى فتح قريب و مبين ٣٠٦  
ذكر معنى الفتح و أقسامه مع حدودها و الآيات  
التي تدلّ عليها ٣٠٥  
الفتح القريب هو الانفتاح من مقام القلب و الفتح  
المبين هو الانفتاح من مقام الولاية ٣٠٥  
بيان معنى فتح مطلق ٣٠٦  
بيان وحدت اطلاقى باصطلاح عرفاء که همان  
وحدت وجود و موجود است که توحيد خاص  
للخاصی یا اخص الخواصی است و مراد از سرّ  
غريب در عبارت مصنف رحمه الله همین است ٣٠٦  
بيان مقتضى قاعدة إمكان الاشرف في الصادر  
الاول و في ارتباط العقول بعضها مع بعض و مع  
الواجب ٣٠٧  
ذكر كلام من الشيخ بأن الاختلاف في الوجود  
بالتأكده التضعف و في ماهيات بالنوع ٣٠٧
- لزوم الإشكال على فرض كون الاتحاد المعنوي  
بين المراتب بناء على القاعدة و ذكر عنها ٣٠٧  
كثرة العقول غير ضار لوحدها مع الحق تعالى  
و كثرة الجهات لا يضّر وحدة حقيقة الوجود مثل  
النفس و هذا الجمع بين التنزيه و التشبيه ٣٠٨  
نقل مصنف رحمه الله في أسفار عبارات شيخ را ٣٠٨  
فالاختلاف بالتأكد و الضعف بحسب الذات ٣١٠  
وجود دو نحوه کثرت در وجود یکی از ناحیه خود  
وجود دیگری از ناحیه ماهیات ٣٠٩  
نقل حاشیه ای در تخصّص وجود به اعتبار  
موضوعات و این که امتیاز ماهیت در نشأه ای  
منشأ امتیاز وجود در نشأه بعدی شود و ردّ آن ٣٠٩  
اصل مقام ذات حکمی ندارد ٣٠٩  
ذكر أن الاختلاف بالنوع باعتبار الثبوت الكلية و  
ردّ ما اشتهر من المشائين لهذا ٣١١  
ذكر العلة لنفي الشيخ الاختلاف بالنوع في الوجود  
٣١١  
وحدت حقیقت وجود اطلاقى و تخصّص او ذاتی است و  
تخصّص عقول به شدت و ضعف و امثال آن است و  
تخصّص مادیات به لوازم مشخصه است ٣١٠  
ذكر الوجه في كون التخصيص بحسب الذات في  
الوجه الأول و بالذات للماهية و بالمرض  
للوجود في الوجه الثاني ٣١١  
التخالف و التوافق في الوجود نظيرهما في العدد  
٣١٢  
حكم الوجود حكم العدد في أنّه نفس التحقق لابه

- التحقق والوجودات متكثر بنفس الذات كمراتب الأعداد ۳۱۲
- ماهیت در مقام ذات عاری از اتمام انحاء تعین از جمله معمولیت است ۳۱۵
- فهم ما فی المقام يحتاج إلى التجريد التام ۳۱۲
- ماهیت بحسب ذات مناقض با وجود و عدم نیست
- ذكر الشواهد على أنَّ المَجْمُول بالذات هو الوجود لا الماهية ۳۱۲
- در طرد عدم محتاج به مناقض عدم است که وجود است ۳۱۶
- المَجْمُول بالجعل البسيط هو الوجود العيني لا الماهية ولا مسيرورتها موجودة ولا مفهوم الموجود ۳۱۳
- ماهیتی که معمولیتش مورد اختلاف است همان کلی طبعی است ۳۱۶
- بیانی در این که ماهیت مصداق حمل ماهیت دیگر نیز نخواهد بود ۳۱۶
- هر ماهیتی در وجدان ذاتیات خود محتاج وجود است ۳۱۷
- معرّف جمل بسيط و مرکب و بیان این که اولی مفاد هلیت بسیطه و دومی مفاد هلیت مرکبه و مجرای قاعده فرعیّت است ۳۱۳
- حمل حدیر محدود و صدق مفاهیم عرضیه و انتزاعیات دلیل بر اصالت وجود است ۳۱۷
- مناطق جمل امکان است و ضرورت مناطق استغناء از آن است ۳۱۴
- ماهیت حاکی از وجود محدود است بلکه ماهیات وجودات خاص علمیه‌اند ۳۱۷
- ردّ قول به این که جمل بین شیء و لوازم ذات شیء ممکن است ۳۱۴
- نقل بیانی از مصنف رحمته بر این که ماهیت حتی در وجود ذهنی نیز بدون وجود تقرری ندارد ۳۱۸
- ذكر الأقول الأربعة في الجعل و أنَّ مَبْنَى الثلاثة الأولى اعتبارية الوجود ۳۱۵
- بیان تصور الماهية مع قطع النظر عن ارتباطها بالجاعل ۳۱۸
- بیان وجه عدم کون جمل الوجود مرکباً ۳۱۵
- جواز تصور الماهية مجردة عما سواها يدل على عدم معموليته ۳۱۹
- ردّ قول به این که ملاک تعدد جمل تعدد مَجْمُول است ۳۱۴
- نقل کلام من المصنف رحمته بأنَّ الماهیات وجودات خاصة علمیه و تظهر بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته ۳۱۸
- اختلاف است که مَجْمُول وجود است یا ماهیت است یا اتصاف ماهیت به وجود است ۳۱۵
- فالمَجْمُول هو الوجود لا غير ۳۱۹
- الشاهد الأول: لو كانت الماهية مجعولة للزم عدم إمكان تصوّرّها بدون الجاعل وليس كذلك ۳۱۵
- اگر ماهیت مَجْمُول باشد تصورش بدون جاعل

- ممکن نخواهد بود در حالی که این طور نیست  
۳۱۹
- اثر جاعل و منشأ آن از سنخ ماهیات نیست ۳۱۹  
مقوم شیء بر دو قسم است: ۱. مقوم به معنی جزء  
ذات ۲. خارج از ذات است ولی تصور شیء  
بدون آن ممکن نیست و مجمولیت ماهیت داخل  
هیچ کدام از این دو نیست ۳۱۹
- الوجود هو المجمول بالذات والمجمولية ثابتة  
للماهية بعلامة الاتحاد ۳۲۱
- اشکال مفصل علی المصنف فی المقام ۳۲۱  
اشکال: ما بسیاری از وجودات را بدون مجمولیت  
تصور می‌کنیم پس مجمولیت ذاتی وجود نیز  
نیست جواب: تصور حصولی فرد خارجی  
وجود محال است اما علم شهودی آن با تمام  
علل و شرایط همراه است ۳۲۰
- توضیح مطلب به عبارت دیگری ۳۲۱  
عدم المناسبة بین عدم العلم بالجاعل و عدم  
المجمولية عند المستشكل ۳۲۲
- معنی «ما شئت» هو عدم عند المستشكل و يقول:  
معنی ما بالعرض اما الصدم او المعدومية أو  
الوجود الضعيف وكلها باطل ۳۲۲
- جواب الشارح عن الإشکال ۳۲۳
- معنی بخلاف الوجود موجودیته بنفسه ۳۲۳
- معنی «ما شئت» عدم مجمولية الماهية بالذات ۳۲۳
- معنی «ما شئت» عدم الموجدية بالذات لا أنها  
عدم أو معدوم ۳۲۳
- البينة العزلی تدلّ علی عدم المجمولية بالذات  
۳۲۴
- اشکال لزوم تقوم وجود المجمول بوجود الجاعل  
جواب: لا محذور ۳۲۴
- اشکال: تصور وجود المملول مع الدخول عن  
وجود العلة يدلّ علی عدم التقوم جواب:  
لا يمكن الدخول لان المراد من التصور هو  
الشهود ۳۲۴
- نقل تفصیلی جواب اشکال دوم به صورت برهان  
از اسفار ۳۲۴
- ليس المراد من العلم بالسبب كنهه بل المراد العلم به  
بقدر الإفاضة ۳۲۵
- الشاهد الثاني: لو كانت الماهية مجعولة للزم حملها  
عليها أولاً وبالذات وليس كذلك ۳۲۶
- اشکال مصحح بر برهان منقول از اسفار به این که  
مقدمه لازم الذکری را نیاورده است و آن ذکر دو  
لاحظ ماهیت است که در مقام دخیل است ۳۲۵
- اگر ماهیت بالذات مجمول باشد باید حمل مجمول  
بر آن اولی ذاتی باشد و نیست ۳۲۶
- إذا حمل المجمول علی الماهية أولاً وبالذات للزم  
انحصار أثر الجاعل في مفهوم المجمول فقط  
۳۲۷
- ملاك حمل در اولی ذاتی اتحاد مفهومی و مصداقی  
و در شایع صنایع تغایر مفهومی و اتحاد  
مصداقی است ۳۲۶
- اگر ماهیت مجمول بالذات باشد لازم می‌آید که

نسبة التشخيص إلى الماهية نسبة الوجود إليها فلا

تكون علة له ۳۳۰

تكثر الماهية الواحدة بتكثر الوجودات المتشخصة

بالبذات ۳۳۱

ذكر إشكال من الأسفار وهو أن جعل الماهية

بنفس الجاعل والرد بأن هذا يصح إذا كان

المجمول هو الوجود لا الماهية لأنها يلاحظ مع

قطع النظر عن الجاعل ۳۳۱

الصادر بالبذات هو الوجود و الماهية كالمادة و

الوجود كالصورة ۳۳۲

ذكر عدة إشكال على المصنف و جواب الشارح

قدس سره عنها ۳۳۲

شاید قائل به اصالت ماهیت گوید: ذات ماهیت

خالی از انحاء وجود از جمله مجموعیت است

منشأ أنها ماهیت مرتبطه به جاعل است ۳۳۱

الشاهد الرابع: نوع الماهية المنحصر في الشخص

انحصاره إما من الجاهل فالمجمول هو الوجود و

إن كان من الماهية يلزم الترجيح بملا مرجع

والدور أو التسلسل ۳۳۳

ترجمه و بسط برهان یاد شده از طرف مصحح

۳۳۳

استغنائی ماهیت در وجود خارجی از جاعل تالی

فاسد قول به این است که تشخیص ماهیت از

فاعل نیست ۳۳۴

وجود الفرد من نوع لمخصص لامتناع الترجيح

بلامرجع ۳۳۴

مفهوم معمول از اصل حقیقت ماهیت انتزاع

شود و این باطل است ۳۲۶

لازمه معمولیت ماهیت حمل مفهوم معمول بر

ماهیات به حمل اولی ذاتی است و این قطعاً

باطل است ۳۲۷

فی فرض معمولیة الماهية إذا كان المجمول

مشاركاً لنظماً للزم انحصار القضايا في الأولیة و

إذا كان مشتركاً معنوياً للزم كون أثر الجاعل

مفهوم المجمول فقط ۳۲۷

ذكر إشكال على المصنف و بيان أن إشكال

المستشكل مبني على مبناه ليس بشيء ۳۲۸

الشاهد الثالث: بما أن الماهية لا تأبى عن

الكثرة فلو كانت مجمولة للزم تعدد الجعل إما

بحسب الماهية و هذا باطل لان صرف الشيء

لا يعتمد و إما بحسب أنحاء وجوداتها و هو

المطلوب ۳۲۸

التشخيص عين الوجود على قول أو مساوق له على

قول آخر ۳۲۹

تشخيص عين وجود وخارج از ذات ماهیت است

لذا تشخیص آن از غیر است آن غیر ماهیت

نیست چون نقل سخن به او می شود، عدم هم

نیست چون عدم چیزی نیست پس آن غیر

وجود است ۳۲۹

نقل هذا الشاهد من الأسفار ۳۲۹

الماهية عند المصنف هي جهة الكلية و عدم

الإنهاء عن الكثرة ۳۳۰

- الشاهد الخامس: لو كانت الماهية مجمولة للزم اعتبارية الجواهر والأعراض كلها ۳۳۵
- در جواب تالی فاسد گفته‌اند که تشخص ماهیت از ناحیه انتساب ماهیت به جاعل تام است ۳۳۴
- تقریر برهان مذکور از طرف مصحح ۳۳۵
- اشکال: لازم ماهیت دو قسم است: لازم ماهیت من حیث هی هی و لازم ماهیت موجود از این دو اولی اعتباری است نه دومی ۳۳۶
- جواب: اگر صادر از سنخ ماهیات باشد این سخن در او نیز جاری است و اگر غیر آن باشد آن وجود است ۳۳۶
- بناء المصنف علی الکلام علی اعتباریه ما سوی المعلول الاول لإجراء الملاوة ۳۳۶
- بیان السنخیه بین الملة و المعلول ۳۳۷
- سنخیت مثبت اصالت وجود و تشکیک خاصی است ۳۳۷
- معنای علت بالذات و معلول بالذات ۳۳۷
- تحقق معلول در علت قبل از وجود مبدأ صدور معلول است ۳۳۷
- وحدت صادر اول عددی نیست و او عقل اول است نزد حکما و وجود منبسط است نزد عرفا ۳۳۷
- ذکر اشکال بنابر طریق مشاء و مذاق قول به اصالت ماهیت ۳۳۸
- اشاره‌ای به تشکیک در وجود ۳۳۸
- ذکر عباراتی از مصنف در وحدت وجود ۳۳۹
- رد القول بأن الوجود عرض عینی للماهية ۳۴۰
- إشکال علی المصنف و جواب الشارح عنه ۳۴۰
- مراتب الوجودات ثلاث: ۱. الوجود غیر المتعلق بالغير ۲. المتعلق بالغير ۳. الوجود المنبسط ۳۴۱
- مراتب سه گانه وجود نزد عرفا: ۱. وجود صرف ۲. وجود منبسط ۳. وجودات مقیده ۳۴۱
- فیض مقدس و اقدس واحدند تفاوتشان به اجمال و تفصیل است ۳۴۱
- تقدم مرتبی وجود مطلق بر وجودات مقیده ۳۴۲
- بموجب قاعده سنخیت مجعول بالذات واحد است ۳۴۲
- توضیح درباره قضاء و قدر الهی و بیان این که قانص مرتبط به خلق است ۳۴۲
- شمول الوجود إطلاقی و بیعی ۳۴۴
- ذکر توهم لزوم عدم معلولیه الوجود المنبسط علی تقسیم المصنف و دفعه بأن قید التعلق بالغير محذوف بقرینه المقام و ذکر التقسیم بعبارة أوضح ۳۴۲
- ذکر قول به این که وجود منبسط محکوم بحکمی نیست و جمع بین اقوال در مسأله جمل ۳۴۴
- الوجود المنبسط هو الصادر الاول وله أسماء ۳۴۶
- مازاد علی الأقسام الثلاثة یندرج فیها ۳۴۶
- رد تفصیلی قول و جمع مذکور به این که اشیاء بدون وجود منبسط معدومند و اصل وجود محکوم به حکمی نیست نه وجود منبسط ۳۴۵

- أدنا الوجودات الموجد بالتغير أوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره أعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه ٣٤٦
- الموجودات المالمية لها اعتبار أن و فيها جهتان ٣٤٦
- المنبسط إما بمعنى ذي الانبساط أو بمعنى نفس الانبساط و هو أظهر ٣٤٧
- الإطلاق هنا سلب التيود مطلقاً حتى قيد الإطلاق ٣٤٧
- إطلاق الوجود المطلق على الوجود المنبسط منشأ العقائد الفاسدة ٣٤٧
- بيان إطلاق الوجود المنبسط ٣٤٨
- بيان أين كه وجود منبسط تعين حقيقت وجود است و ذكر كلامي از قنوی ٣٤٨
- كلام قنوی ٣٤٩ در بیان فرق بین كمال ذاتی و اسمانی ٣٤٩
- الوجود المنبسط غير الوجود الانتسابی الرابعطي ٣٤٩
- اتصاف حق به صفات ممكنات دال بر كمال وسعة فعل و كمال وإطلاق ذاتی وسعة وجودی و احاطه قدرت و اراده و علم و تنزه ذات و تقدس صفات است ٣٤٩
- معنى توقيفية الأسماء ٣٥٠
- الوجود المنبسط أمر خارجي ٣٥٠
- الشاهد السادس: لو كانت الماهية جاعلاً أو مجموعاً للزم كون كل ماهية ممكنة تحت جنس المضاف و هو باطل ٣٥١
- إشكال: لزوم بودن ماهيات از مقوله مضاف بناير اصالت وجود نیز هست ٣٥١
- جواب: وجود بسيط است و از سنخ ماهيات نیست ٣٥٢
- دو تقرير دیگر در بيان شاهد ششم ٣٥٢
- لزوم دخول الماهيات تحت المضاف مبني على أن يكون المراد من الجاعل بالذات نفس الذات و يكون الجعل واسطة بخلاف أن تكون الواسطة مجعول آخر ٣٥٣
- إشكال: لزوم الدخول تحت المضاف على مجعولية الوجود أيضاً ٣٥٤
- جواب: لا يلزم لعدم كون الوجود من سنخ الماهيات ٣٥٤
- اشكالي و جوابي ٣٥٣
- ورود الاشكال على القولين ٣٥٤
- الوجود لا يقع تحت مقولة لبساطته كذا الواجب تعالى ٣٥٤
- الوجود يتصف بصفات الماهية بالمرض و هذا هو الجواب عن إشكال في مبدئية الواجب ٣٥٥
- قول الشيخ أحمد في ثبوت الجنس للوجود ٣٥٥
- جواب الشارح عن قول الشيخ بعرضية الاتصاف ٣٥٥
- إشكال آخر من الشيخ على المصنف ٣٥٦
- جواب الشارح عن إشكال التبيخ بأنه مبنائي ٣٥٦
- إشكال ثالث من الشيخ على المصنف ٣٥٧
- جواب الشارح عن الإشكال ٣٥٧

- دخول الحادث تحت مقولة المضاف من جهة  
الماهية والواجب لاما هية له فلا يدخل تحته  
٣٥٨
- إشكال رابع من الشيخ على المصنف في جواب  
الشارح عنه ٣٥٨
- الشاهد السابع: لزوم التشكيك في الذاتيات على  
القول بمجمولية الماهية وهو باطل ٣٥٩
- بيان عدم الاحتياج في هذا الحكم إلى عدم العلية  
بين الماهيات لاشتتاله على الدور ٣٥٩
- نقل عباراتي از مصنف در مورد شاهد هفتم ٣٥٩
- شاهد هفتم دليل نقضي بر قائلين به نفی تشكيك  
در ذاتيات است ٣٦٠
- كلام من الشيخ والشارح في المقام ٣٦٠
- بيان كيفية لزوم التشكيك في معنى الذاتي وبطلانه،  
عند الحكماء ٣٦١
- الكلام ليس في حقيقة الذاتي ومصادقه ٣٦٢
- كلام من الشيخ والشارح في المقام ٣٦٢
- الشاهد الثامن: الفرق بين مطلب ماء من الشارحة و  
الحقيقية يدل على مجمولية الوجود ٣٦٢
- الفرق بين المائتين يفيد على فرض عينية الوجود  
٣٦٤
- بيان فرق بين ماء شارحه وحقيقه و تبين برهان  
٣٦٣
- إشكال بر برهان به اين که مصادره است ٣٦٣
- إشكال الشيخ على المصنف في جواب الشارح  
عنه ٣٦٤
- ذكر قول بعضي بر اين که نزاع در اصالت ماهيت و  
وجود لفظي است ٣٦٥
- في بيان كيفية الجعل ٣٦٦
- رد السفطه ٣٦٦
- رد جمع ياد شده بين دو قول ٣٦٦
- تعبير عرفا از وجود ممكنات به نسب و اضافات و  
تعيين ٣٦٧
- بيان مراد عرفا از نسب و اضافه و اعتبار ٣٦٧
- مراد العارف من الخيال ٣٦٧
- المراد من الجعل هو المجمعول ٣٦٧، ٣٦٨
- تجلى حق جل و علا همان اضافه اشراقيه است  
٣٦٧
- ذكر شاهدی از كلام شارح مصباح الأنس ٣٦٧
- توضيح بعض ما في عبارة المصنف ٣٦٩
- بيان نسبة المجمعول إلى الجاعل ٣٦٩
- بيان معنى جاعل بالذات و مجمعول بالذات و  
توضيح مفصل در بيان لزوم تناسب بين آن دو  
٣٦٩
- بيان كيفية النسبة: بين الجاعل و المجمعول ٣٧٠
- جهت بينوت بين علت و معلوم با جهت وحدت  
سنخي منافات ندارد ٣٧٠
- سنخيت بين جاعل و مجمعول نظير سنخيت بين  
ماديات ليست ٣٧١
- المجمعول فيض من الجاعل ٣٧١
- بيان المراد من المجمعول المبدع ٣٧٢
- حقيقة المجمعول الربط إلى الجاعل ٣٧٢

- إشارة إلى نفي السخية المتعارفة و أنَّ المراد من  
الأتية و الأفضلية الأصل فهما ۳۷۲
- التأثير ليس بالمالية ۳۷۳
- الإنهيات بالمعنى الأخص في المبدء و صفاته و  
آثاره ۳۷۳
- ذكر قسمين للحكمة و أنَّ المراد هنا ثانيهما و هي  
الإنهيات بالمعنى الأخص ۳۷۳
- المراد من الكلمات و الآيات الموجودات ۳۷۴
- بيان موضوع و مسائل و مبادئ علم الهی ۳۷۳
- الدليل على إثبات الواجب و انتهاء الغير إليه بأنّه  
لولا له لما يكون شيء موجوداً و ليس كذلك  
۳۷۵
- مختار مصنف وحدث شخصی وجود است ۳۷۴
- توضیح قول فهلویون که تشکیک در مراتب است  
۳۷۴
- بنابر قول فهلویون اصل حقیقت وجود واحد  
وسمی است ۳۷۵
- اختلاف عرفا در این که وجود حق تعالی لا بشرط  
است یا بشرط لا و بیان فرق این دو ۳۷۵
- توضیح مفصل درباره حیثیت تعلیلیه و تقیدیه و  
اطلاقیه ۳۷۶
- مصادق بالذات هر مفهومی محکی عنه آن  
مفهوم است بدون اعتبار حیثیتی مثل وجود  
۳۷۷
- حقیقة الوجود هو صرف الوجود ۳۷۸
- سبب تسمیه غیره تعالی فیثاً ۳۷۹
- وجود منبسط عين حق است به وجهی و غیر آن  
است به وجهی ۳۷۸
- پس قول حق وحدث شخصی وجود است ۳۷۸
- هو تعالی أصل الحقيقة ۳۷۹
- بیان الملازمة بین عدمه تعالی و عدم الأشياء ۳۷۹
- بیان الفرق بین المدم و النقص ۳۸۲
- ترجمه برهان مذکور ۳۷۹
- وجود خارجی هر چیز به صرف حقیقت وجود  
است ۳۸۰
- تقریر دیگر برهان طبق کتاب عرشیه ۳۸۱
- بیان جهت ماهوی و این که وجود ماهیت به وجود  
است ۳۸۱
- ممکنات جائز المدم بالذات هستند و واجب ممکن  
العدم بالذات است ۳۸۰
- معنای امر عدمی ۳۸۲
- هر مرکبی باید منتهی به بسیط بشود ۳۸۲
- تقریر دیگر برهان از طرف مصحح ۳۸۳
- وجود کل ماهیه بالوجود ۳۸۴
- تقل کلامی از مصنف در شرح هدایة أثیریه  
۳۸۴
- لا بدّ من الانتهاء إلى الوجود البحت لأجل لزوم  
الدور أو التسلل ۳۸۴
- المراد من الماهية هاهنا الماهية بالمعنى الأخص  
أي المقابل للوجود ۳۸۴
- سؤال و جواب ۳۸۵
- ذكر اشكال على المصنف بأن كلامه يوهم خلاف

- المقصود و نقل كلام من الشيخ حول هذا و كلام الشارح فيه ۲۸۶
- الواجب تعالى غير متناه و غير محدود بخلاف ما سواء ۲۸۷
- بيان اين كه شيء يا مركب است يا بسيط خارجي است. نه عقلي با بسيط من جميع الوجوه است سومي نامحدود است و بيان معنای وجود صرف و بعضی خصوصيات آن ۲۸۷
- علة تخصيص عدم المتناهي بالشدّة ۲۸۹
- بيان معنى المشرک والموحد ۲۸۹
- عبادة الثنوية له تعالى من حيث نفسه تعالى ۳۹۰
- حق تعالى وجود صرف است لذا ثاني ندارد ۲۸۸
- عبادة الكفار له تعالى بالذات ۳۹۰
- عبادة المجوس له تعالى من حيث الاحدية ۳۹۰
- عباد الدهرية له تعالى من حيث الهوية ۳۹۰
- اليهود متعبدون بتوحيد الله والصلاة و الصوم والاعتكاف ۳۹۱
- النصارى أقرب الأمم إلى المحمدين ۳۹۱
- انسان مظهر جميع اسماء است به خلاف غير انسان ۳۹۱
- ذكر خصائص واجب الوجود ۳۹۲
- فرق بين افراد انسان رساندن قوه مظهریت به فعلیت است ۳۹۱
- انسان کامل مظهر جميع اسماء است ۳۹۲
- ذكر علة عدم محدوديته تعالى ۳۹۳
- سؤال وجواب ۳۹۳
- ذكر علة عدم تناهيه و عدم نقصه تعالى ۳۹۳
- حق واحد از هر جهت است ۳۹۳
- بنابر اصالت وجود در جعل و تحقق وجودات امکان فقری دارند ۳۹۴
- کمال و عدم کمال وجودی به حسب قرب و بعد از حق است ۳۹۴
- بيان تفصيلی مصحح درباره غاية النایات بودن خدا ۳۹۴
- در ممکنات داعی زاید بر ذات است در مجردات عشق به ما فوق است در خدای متعال غایت ذات مقدس اوست ۳۹۵
- ذكر علة عدم كون صورة و فاعل له تعالى ۳۹۴
- توضیح این كه خدای متعال در ایجاد محتاج داعی زائد نیست و موجودات برای رسیدن به کمال کامل تر به سوی او در حرکتند ۳۹۶
- همه به سوی غاية النایات در حرکتند ۳۹۷
- حبّ ذاتی حق متعال علت ظهور موجودات ۳۹۷
- عاشق و معشوق هم اوست ۳۹۸
- تمام موجودات حبّ ذاتی به حقّ متعال دارند ۳۹۸
- نقل کلامی از ابن سینا در تابیت نظام کیانی به نظام ربانی و این كه علم حق به نظام احسن داعی ایجاد است و علم عین ذات است پس داعی خارج از ذات حق نیست ۳۹۸
- ذكر علة عدم كون الغاية له تعالى ۳۹۹

- لا برهان علیه و لا معرف له تعالی ۴۰۰  
واجب تعالی أَنْتَ الوجودات است و غیر او مبدئی  
نیست و غایت همه اشیاء است ۳۹۰  
تنزل در قوس نزول و سیر به سوی مبدأ اعلی در  
قوس صعود ذاتی وجودات است ۴۰۰  
فی توحیده تعالی ۴۰۱  
لو لم یکن واحداً لم یکن واجباً من جمیع الجهات  
و هذا خلف ۴۰۰  
وحدة العالم تدلّ علی وحدة الإله ۴۰۱  
وحدة الشخص تدلّ علی وحدة مفیضه ۴۰۱  
معنی الفساد علی فرض تعدّد الإله ۴۰۲  
الأحد هو الذات بلاعتبار كثرة فيها والواحد  
بخلافه ۴۰۲  
الفرق بین الأحد والواحد اعتباری ۴۰۲  
بیان معنی الصمد ۴۰۲  
تصور مفهوم الله یدلنا إلى التوحید ۴۰۳  
ذاته تعالی دلیل علی توحیده تعالی ۴۰۳  
سورة التوحید دلیل علی توحیده تعالی ۴۰۳  
کل أنحاء المنشأیة للتعزّد محال علیه تعالی  
۴۰۴  
بیان علّة محالیه الشریک لصرف الوجود ۴۰۴  
نفی التوحید ملازم لنفی الحقیقه ۴۰۵  
حق متعال چون وجود صرف است ثانی بر او  
فرض ندارد ۴۰۵  
ذکر خلاصه کلام مصنف رحمه الله باینکه فرض تعدد با  
فرض واجب الوجود بودن سازگار نیست ۴۰۵  
توضیح برهان مصنف رحمه الله از طرف مصحح به این که  
تصور معنای وجوب وجود ما را به توحید  
می‌رساند ۴۰۶  
واجب الوجود بالذات جامع لجمیع النشآت  
والأطوار ۴۰۷  
بسط کلام مصحح در این که وجوب واجب و  
امکان ممکن از جمیع جهات است ۴۰۷  
معنای حقیقت صرف ۴۰۸  
معنای وجود صرف جامعیت از هر جهت است  
۴۰۸  
معنای واجب الوجود بالذات واحد بودن جهات  
وجودی است به طور مطلق ۴۰۹  
ذکر توهم و دفعه ۴۰۹  
إنّه تعالی غایة الجمیع لنقصان ذوات الجمیع  
۴۱۰  
الكلام فی هذا المشر فی توحید الفعل ۴۱۱  
امکان وجودات ممکنه فقری است که ملازم  
صرف الفقر و الربط بودن است ۴۱۰  
بیان مصحح درباره غایة الفایات بودن خدای  
متعال ۴۱۱  
نفی الشریک عنه تعالی لأجل عدم تکرر صرف  
الشیء ۴۱۲  
وجه الله تعالی باقی و غیره فان ۴۱۲  
ذکر نظیر لکون الكل من الله تعالی ۴۱۲  
من وحدته البسیطة یظهر أنه تمام الأشياء ۴۱۳  
المقصود إثبات الوحدة فی الکثرة ۴۱۴

- اصل وجود واحد است و وجودات عین ربط به  
 اویند لذا او تمام اشیاء است ۴۱۳
- الکثرة من جهة المعلولية ۴۱۴
- الواجب لبساطة حقيقته محيط بكلّ الأشياء ۴۱۵
- بيان أنّ صرف الشيء كل الأشياء ۴۱۸
- حق تعالى تمام کمالات را به نحو صرافت واجد  
 است ۴۱۵
- ذکر کلامی از مصنف رحمته در اسفار در تبیین قاعده  
 بسیط الحقيقة کل الأشياء ۴۱۶
- معناى صرافت ۴۱۶
- هذه القاعدة تكشف عن بعض الأسرار الموجودة  
 في كلمات الأئمة عليهم السلام ۴۱۵
- التصينات مخصّصات ۴۲۰
- بيان تفصیلی مصنف رحمته در تبیین قاعده بسیط  
 الحقيقة کل الأشياء ۴۱۶
- بسط کلام از طرف مصحح در تبیین قاعده بسیط  
 الحقیقه ۴۱۸
- معناى حقیقت صرف ۴۱۸
- معناى نور صرف ۴۱۸
- معناى واجب الوجود بالذات ۴۱۹
- الواجب محيط بكلّ الكمالات ۴۲۰
- ذکر شاهدی از قرآن و حدیث در مورد قاعده یاد  
 شده ۴۱۹
- حق متعال در مقام ذات دارای جمیع کمالات است  
 ۴۲۰
- تعقل اصالت و وحدت و تشکیک وجود در فهم  
 مسئله دخیل است ۴۲۰
- إثبات القاعدة المذكورة بعكس النقيض ۴۲۱
- اختصاص تحقیق این قاعده به مصنف و إشکال  
 سبزواری رحمته بر آن ۴۲۱
- إشکال الشيخ أحمد الأحسانی علی أنّه تعالى كلّ  
 الأشياء ۴۲۲
- قول عرفا به ثبوت اعیان ثابتة ملازم با فهم این  
 قاعده نیست ۴۲۲
- الواجب يعقل ذاته و الاشياء منها ۴۲۳
- بحث از علم تفصیلی ذاتی حق مختص مصنف رحمته  
 است ۴۲۳
- ذکر اقوال در باب علم تفصیلی حق متعال ۴۲۴
- نقل کلام از مصنف رحمته بر این که این مسئله از  
 غوامض است ۴۲۴
- علّة تعقله تعالى ذاته بساطته ذاتاً ۴۲۳
- إنّه تعالى بذاته يعقل كلّ الأشياء ۴۲۵
- نقل اقوال در باب علم تفصیلی حق متعال ۴۲۵
- مانع الإدراك إمّا المادّة والإیاء الذاتی أوشده الظهور  
 ۴۲۶
- يتفاوت الإدراك بالبراءة عن المادّة ۴۲۷
- ذکر برهان التضایف علی اتحاد الماقل و المعقول  
 ۴۲۷
- توضیح مقدمة البرهان من قبل الشارح ۴۲۸
- ذکر برهان در مقام از باب اتحاد هیولی و صورت  
 ۴۲۹

- شهود نفس صور کلیات را برهانی دیگر است ۴۲۹
- نقل کلام مصنف  $\text{ع}$  در بیان برهان از راه اتحاد هیولی و صورت ۴۲۹
- عدم مبیانه الصور المعقولة لما قلها ۴۳۰
- اشکال و جواب ۴۳۱
- برهان دیگر قیام صدوری معقولات است ۴۳۰
- برهان دیگر مشاهده نفس است کلیات را به مشاهده رب النوع ۴۳۰
- نقل برهان چهارم از اسفار ۴۳۰
- رد الشارح للجواب ۴۳۱
- حصول المعقولة بدون المقابلة غیر متصور ۴۳۱
- تبیین برهان تضایف از طرف مصحح و بیان دو قسم صور اشباه ۴۳۱
- ذکر اشکال علی المصنف  $\text{ع}$  ۴۳۲
- بیان عدم قول به مجرد برزخی قبل از مصنف  $\text{ع}$  و بیان اقسام مجرد ۴۳۲
- فرق انصاف صور به معقولیت با انصاف جسم به حرکت و متحرکیت ۴۳۳
- بیان اشکال مرحوم سبزواری و جواب آقا میرزا مهدی آشتیانی از آن ۴۳۴
- جواب الشارح عن الإشکال المذكور ۴۳۵
- معقولیت در صمیم ذات معقول بالذات است ۴۳۵
- نقل کلام میرزا مهدی آشتیانی در این که قول به اتحاد مختار عرفاست ۴۳۵
- بیان المیزان الآشتیانی فی تبیین اتحاد العاقل و المعقول ۴۳۶
- بیان اشتباه منکرین اتحاد ۴۳۶
- ذکر مقدمات برهان تضایف ۴۳۷
- تقریری بر برهان تضایف از طرف مرحوم آشتیانی ۴۳۷
- نتیجه البرهان لزوم اتحاد العاقل مع معقوله ۴۳۹
- محذور عدم الاتحاد کون الوجودین للشیء الواحد ۴۳۹
- بیان جریان البرهان فی سایر الإدراکات ۴۳۹
- بیان الفرق بین الصورة المدركة بالذات وبالعرض ۴۳۹
- بیان وجه أمر المصنف  $\text{ع}$  بالتدبر فی المقام ۴۴۴
- بیان وحدة حقيقة الوجود ۴۴۴
- اشکال مصحح بر برهان تضایف ۴۴۰
- بیان علة هلاکة ماسوی الواجب ۴۴۴
- برهان تضایف به تنهایی کافی در اثبات اتحاد نیست ۴۴۰
- تقریر سیدابوالحسن قزوینی بر برهان تضایف ۴۴۱
- اشکالی از طرف مصحح در مقام ۴۴۲
- اشکالی و جوابی ۴۴۳
- صرف الوجود واحد لمدم تعدد صرف الشیء و غیره مرکب ۴۴۴
- نقل کلامی از آقا محمدرضا قلمه‌ای  $\text{ع}$  در توجیه پیدایش کثرات ۴۴۵

- أثر الجاعل أمر عيني ٢٢٢  
 ذكر كلام في وجودات الأشياء ورد الشارح له ٢٢٧  
 الواجب لا جزء له ولا هو جزء لشيء ٢٢٨  
 هوية المجعول ليست بمباينة لهوية جاعله ٢٢٨  
 وجودات امكان چون صرف ربط بحقند مستقل نبوده وبالذات مشهود نيستند ٢٢٨  
 المعلول الذي بينه وبين علته علاقة ذاتية هو الوجود لا الماهية ٢٢٩  
 الواحد الحقيقي هو وجود الحق سبحانه والباقي شؤوناته ٢٥٠  
 لكل ممكن جهتان: جهة إلى نفسه وجهة إلى ربه رهي وجوده ٢٥١  
 الخلق فعله تعالى ٢٥٢  
 تلخيص برهان على وحدة الوجود الشخصيه ٢٥٠  
 هوية الحق تعالى يشار إليها بلفظه «هو» المشير إلى كنه الذات ٢٥٢  
 بيان أصل لفظة «هو» ٢٥٣  
 بيان معنى الجهل البسيط والمركب ٢٥٣  
 إدراك أي شيء بأي إدراك الباري تعالى ٢٥٤  
 بيان معنى ادراك بسيط ٢٥٤  
 نسبة الممكنات إليه تعالى ليست بالعلول والالاتحاد ٢٥٥  
 دفع توهم العلول والاتحاد ٢٥٥  
 علمنا بالمبدأ عين وجود المبدأ ٢٥٤  
 وحدة وجود الحق سبحانه إطلاقيه ٢٥٥
- الماهيات وجودات خاصة ٢٥٤  
 بيان مقام احديت ٢٥٤  
 الفيض هو تجلي الفيض والتجلي هو بالتنزل لا بالتجاني ٢٥٧  
 فرق بين حق وأشياء به استقلال وعدم آن است و اتحادشان مثل اتحاد اصل وفرع است ٢٥٨  
 مراد عرفا از وحدت وجود و موجود ٢٥٨  
 وجود مشکك به تشكيك خاصي است ٢٥٧  
 بيان معنى العلة والمعلول ٢٥٩  
 صفاته تعالى عين ذاته لكن لا كما قالته الأشاعره والمعتزلة ٢٥٩  
 معنى كلام عرفا: وجود حقيقي حق است وبقيه شؤونات اويند ٢٥٨  
 بيان غفلت معتزله و اشاعره ٢٥٩  
 كمالية الصفات ليست باعتبار الأثر بل بالذات ٢٦٠  
 قول حق در صفات عينيت است ٢٦٠  
 الصفات على كثرتها موجود بوجود واحد ٢٦١  
 بيان عينيت صفات ومعناى وجود صرف ٢٦١  
 بيان معنى واجب الوجود بالذات ٢٦١  
 بيان علت اشتباه اشاعره و معتزله ٢٦٢  
 نقل كلامي از مصنف في در عينيت صفات ٢٦٢  
 حقيقت صفات خارج از مقولات است ٢٦٣  
 موجودية الصفات مثل موجودية الماهية ٢٦٢  
 اختلاف الصفات في المفهوم فقط ٢٦٤  
 واجب الوجود جامعهم جميع كمالات است ٢٦٤

- صفات اضافیه متأخر از ذاتند ۴۶۴  
 الوحدة الحقّة تتعلّق بكل شيء ۴۷۷  
 بیان سبب الأقوال الفاسدة في الباب ۴۶۵  
 وحدة الصفات وحدة حقّة ۴۷۸  
 معنای وجود بحث ۴۷۸  
 ثبوت صفات به نحو ضرورت است ۴۶۵  
 معنای توحید به اصطلاح اهل عرفان ۴۷۸  
 بیان قاعدة في عمومية علمه تعالى ۴۶۶  
 معنای وحدت ذاتیه ۴۷۸  
 علم و سایر صفات مثل وجود مشکک و دارای مراتبند ۴۶۶  
 معنای «لله» نزد اهل توحید ۴۷۹  
 معنای وحدت فعلیه ۴۷۹  
 بیان معنای وحدت حقیقیه و عددیه و اقسام مراتبند ۴۶۶  
 وحدت عددیه ۴۷۹  
 قیاس العلم بالوجود ۴۶۷  
 علمه تعالى لا يشوب بغية شيء من الأشياء ۴۶۸  
 تغییر المعلوم لا یوجب تغییر العلم ۴۶۸  
 فرق بین مقام احدیت و واحدیت بالاعتبار است ۴۸۰  
 بیان الاحتمالات في علم الحق تعالى ۴۶۸  
 توضیحی درباره مقام احدیث و واحدیت ۴۸۱  
 أسد الأقوال في كنه العلم طريق الإشراق ولكن لها قصور ۴۶۹  
 کلامه تعالى ليس صفة نفسية و لا خلق اصوات و حروف ۴۸۵  
 مختار المصنف هو الحق ۴۷۰  
 نقل کلامی مفصل از مصنف در مقام ۴۸۲  
 نتیجه مقدمات احاطه علمی حق متعال است ۴۷۱  
 بیان مراتب علم حق متعال ۴۷۱  
 حقیقة التكلم إنشاء الكلمات وإنزال الآيات ۴۸۲  
 بیان منازل الکلام المنزل ۴۸۳  
 إشکال و جواب ۴۷۲  
 بیان معنا «دنا فتدلی فكان قاب قوسين أو أدنى» ۴۸۳  
 نقل کلام من الشيخ الاحساني ۴۷۳  
 بیان معنی علم عنائی و مقدمات برهان آن ۴۷۰  
 بیان المعنيين للكلام ۴۸۵  
 سائر الصفات یعمّ الأشياء، مثل العلم ۴۷۵  
 بیان معنی الفزاد عند أهل التوحید ۴۸۴  
 ذکر إشکال الشيخ علی المصنف و جواب ۴۷۶  
 شارح عنه ۴۸۶  
 بیان معنی علم عنائی و مقدمات برهان آن ۴۷۰  
 بیان وجه اطراد القاعدة ۴۷۶  
 بیان وحدة الصفات ۴۷۷  
 الوحدة ليست عددية ۴۷۷  
 بیان استدلال الفريقين و ردّها ۴۸۷

- بیان معنی الكلمات التامات والمحكم و المتشابه ۴۸۷
- موجودات عالم العقول تامة ۴۸۸
- الكلام المنزل كلام و كتاب ۴۸۸
- موضوع له الفاظ عام است ۴۸۸
- المتكلم من قام به الكلام ۴۸۹
- بیان مفصل در این که تمام مراتب امكانیه وجود كلام و كتاب حق تعالى است ۴۸۸
- معنای ظهر و بطن كتاب تكوينی ۴۸۹
- الكتاب من عالم الفرق و الكلام من عالم الجمع ۴۹۰
- مقام واحدیت نیز كتاب الهی است ۴۹۰
- بیان فرق بین كلام و كتاب ۴۹۰
- ذكر شاهد من الحس لتوضيح الكلام و الكتاب التكوینیین ۴۹۱
- المتكلم من قام به الكلام ۴۹۲
- الحق الحقيقي خارج عن الأشياء بحسب الذات داخل فيها بحسب فعله و هو الحق الإضافي ۴۹۲
- حقیقت حق متعال به تمام داخل و خارج از اشياء نیست ۴۹۳
- بین دو تعبیر شارح «بشرط لا» و «لا بشرط» تهافتی نیست ۴۹۳
- موضوع له لفظ كتاب عام است ۴۹۴
- بیان این که مقام احدیت و واحدیت در مرتبه از كتب الهیه اند ۴۹۴
- ذكر مراتب ثبوت آیات الله ۴۹۶
- ذكر القول بأن الفرق بين الكتاب والكلام اعتباري ۴۹۴
- مقام واحدیت أم الكتاب است ۴۹۵
- بیان وجوه الفرق بین الكلام و الكتاب ۴۹۶
- بیان تقسیم كتاب به تكوينی و تدریسی و آفاقی و انفسی و جبروتی ۴۹۶
- الكلام قرآن و فرقان باعتبارین و توضيح الشارح في معنى القرآن و الفرقان ۴۹۸
- عالم عقول ارضیه و برزخ كتابنا و عالم ماده مرتبه نازله كتب الهی است ۴۹۹
- معنی نزول القرآن الدفني و القطعي ۴۹۹
- معنی القرآن ۴۹۹
- معنی الفرقان ۵۰۰
- بیان اقسام الفاعل ۵۰۰
- بیان اقسام فاعل از اسفار ۵۰۰
- بیان اقسام فاعل از كتاب اسفار ۵۰۱
- بیان اقوال در فاعلیت حق متعال ۵۰۱
- بیان الأقوال في فاعلية الحق ۵۰۳
- بیان معنای فاعل بالقسر و بالتسخیر ۵۰۲
- بیان معنای فاعل بالرضا ۵۰۲
- معنای فاعل بالعناية ۵۰۳
- بیان معنای فاعل بالتجلي ۵۰۳
- بیان اقسام الفاعل و معانیها ۵۰۴
- دفع ایراد الشيخ علی المصنف ۵۰۶
- عبادة الطباعية من حيث الصفات ۵۰۷

- عبادة الدهرية من حيث الهوية ۵۰۸  
فعله تعالى يتقسم إلى أمر و خلق ۵۰۹  
بیان اقوال در وسائط فیض ۵۰۹  
بیان حکماء مشاء در توجیه پیدایش کثرات ۵۱۰  
بیان شیخ اشراق در توجیه پیدایش کثرات ۵۱۱  
تقسیم الموجودات إلى التام وفوق التام و المستکفی و بیان تماریفها ۵۱۲  
بیان عالم الأمر ۵۱۳  
بیان عالم النفس ۵۱۴  
بیان عالم المادة ۵۱۴  
بیان معنای خلق و عالم ۵۱۳  
أول ما خلق الله جوهر روحاني مجرد ۵۱۴  
تقسیم موجودات به مجرد ذاتی و فعلی از ماده و مجرد ذاتی نه فعلی و محتاج ذاتی و فعلی به آن ۵۱۵  
ذکر دلیل بر وجود عقل مجرد ۵۱۵  
بیان المراد من العقل في عرف العرفان ۵۱۶  
توضیح مفصل في التمايز المختلفة في المخلوق الأول ۵۱۷  
بیان الفرق بين العقول الثلاثة ۵۱۸  
العقل الأول هو اللوح المحفوظ ۵۱۹  
بیان أن الروح من عالم الأمر لا الخلق ۵۱۹  
بیان علّة أعظمیة الروح ۵۲۰  
بیان تعابیر مختلف در مورد خلق اول و وجه تسمیة آنها ۵۲۰  
قل بیان الشيخ الصدوق في الروح ۵۲۱  
توضیح الشارح لبعض ما في عبارة الشيخ الصدوق ۵۲۳  
الروح من عالم الأمر فهو غریب ۵۲۳  
قل حدیث في أن أول ما خلق الله هو النبي و علي ۵۲۴  
توضیح مصحح درباره حدیث یاد شده ۵۲۵  
ذکر الأنوار الأربعة ۵۲۵  
الروح يطلق على أربعة ملائكة ۵۲۷  
بیان معنای عرش و ارکان چهارگانه آن ۵۲۶  
وجه تسمیه ركن اصغر به صفرا ۵۲۶  
بیان وجه أشدیه اتصال روح المؤمن بروح الله ۵۲۸  
وجه تسمیه ركن احمر به حمرا ۵۲۷  
ذکر احادیثی در این که ارواح ائمه با روح پیامبر ﷺ اتحاد دارند ۵۲۸  
مراد از خلقت نوری وجود در عالم عقول است ۵۳۰  
مراد از پدر واسطه در فیض است ۵۳۰  
توضیح الشارح بعض ما في الحديث و كيفية الخلقة ۵۳۲  
ذکر اقوال سه گانه در مرتبه انسان کامل ۵۳۳  
مرتبة الإنسان الكامل مرتبة أو أدنى و جمع الجمع ۵۳۳  
ذکر احادیثی در این که ائمه علیهم السلام دارای ولایت کلیه اند ۵۳۳  
ذکر الأقوال في ترتيب الأنبياء ۵۳۴

- سؤال و جواب ۵۳۵  
فالأرواح كانوا قبل هذا العالم و باقون ببقاء الله تعالى ۵۳۵  
سر أفضلية نبينا ﷺ دائرة ولايته ۵۳۲  
بيان این که کینونت ارواح قبل از اجساد از ضروریات مذهب شیعه است و ذکر اخباری در این باب ۵۳۵  
بيان الخلاف في كينونة الأرواح قبل الأجسام في الصمود ۵۳۶  
توضیح بعض ما في عبارة المصنف ۵۳۸  
تقدم نفوس به كينونت عقلي و مثالي است لذا اشکالات لازم نمی آید ۵۳۷  
اشکال و جواب ۵۳۸  
لکل شيء روح مخلوق و لذلك الروح روح ۵۳۹  
الروح أمر الله تعالى ۵۳۹  
مراد از روح وجود منبسط است و توضیحی در این باره ۵۳۹  
المراد من الذلّ هو الاستقرار إلى ما سواه تعالى ۵۴۰  
ليس المراد من الأمر العناية ۵۴۰  
لأنبياء عليهم السلام خمسة أرواح ۵۴۱  
للمؤمنين أربعة أرواح و للكفار ثلاثة ۵۴۱  
القطب هو المهدي ۵۴۱  
بيان صفة الأوتاد ۵۴۲  
بيان صفة الأبدال و النجباء و الصالحون ۵۴۲  
توضیح معیة الروح مع رسول الله ﷺ ۵۴۲  
بيان المراد من الأرواح الخمسة ۵۴۳  
توضیح مراتب چهارگانه نفس: عقل هیولانی، بالسلکة، بالفعل، بالمستفاد ۵۴۳  
نزد اهل عرفان انتهای وجود انسانی فنای در احدیت و بقاء به ذات حق است ۵۴۴  
العقل الفعّال عند المتألهين هو العقل الكلّ ۵۴۴  
نقل کلام الفیض ؑ في تفسیر العقل ۵۴۵  
العقل الفعّال عند المشاء هو العقل العاشر ۵۴۵  
مؤثر حقیقی حق تعالی است نه وسائط فیض ۵۴۵  
ایراد مصنف ؑ بر حجت جمهور بر این که وسائط مدخلیتی در ایجاد ندارند ۵۴۶  
نقل کلام شیخ اشراق در عدم مدخلیت وسائط ۵۴۷  
بيان مراتب الروح في الإنسان ۵۴۸  
التغایر بین مراتب الروح ليس بالذات ۵۴۸  
إشکال الشيخ علی المصنف ؑ في تفسیر الأرواح ۵۴۹  
جواب الشارح عن إشکال الشيخ ۵۵۰  
اعتضاد من الرواية في المقام ۵۵۰  
نقل کلام مصنف ؑ در اختلاف افراد انسان به حسب باطن ۵۵۰  
بيان دليل اختلاف نفوس انساني ۵۵۱  
اختلاف آثار دالّ بر داشتن نفس است ۵۵۱  
مبدأ الآثار هو النفس ۵۵۱  
مراد از نهايت قوه حدس است ۵۵۲  
مراد از نفس کلیه عقل بالفعل تام است ۵۵۲

- ذکر إشکال الشیخ علی اعتضاد المصنف رحمه الله بالروایة ۵۵۲  
 ذکر استدلال المتکلمین علی حدوث ما سوی الله تعالی ۵۶۴  
 کتل دارای روح کلی الهی هستند ۵۵۳  
 عالم المادة حادث زماناً لتجدد الهویات ۵۵۵  
 علت انکار ابن سینا حرکت جوهری را خلط بین وجود و ماهیت و عدم قول به تشکیک خاصی ۵۶۴ است  
 ذکر اقوال سه گانه در حدوث عالم ۵۵۵  
 ذکر قول محقق داماد و محقق سبزواری در مقام ۵۵۶  
 بیان این که قول حق قول مصنف رحمه الله است و مبنایش حرکت جوهری است ۵۵۶  
 بیان نسبت زمان جوهری به زمان عرضی ۵۵۷  
 توضیح مفصل بر این که علت تجدد حرکت جامعیت ثابته نیست و مناقشه بر آن ۵۵۷  
 ذکر مؤیدات من القرآن علی تجدد الهویات ۵۵۹  
 علت اشتباه شیخ خلط بین علت موجبه و معده است ۵۵۸  
 تفصیل مذهب الحکماء فی حدوث العالم ۵۶۰  
 اختیار المصنف رحمه الله قول الملیین ۵۶۱  
 بنا بر کون و فساد نیز حدوث زمانی ثابت است ۵۶۱  
 حدوث العالم مذهب أهل الحق ۵۶۲  
 مآل القول بقدوم العالم إلى قدم الحق و فعله ۵۶۱  
 بیان مفصل فی أنَّ العالم الجسمانی حادث و فیض الله تعالی قدیم ۵۶۲  
 بیان معنی الحدوث الذاتي و القدم الذاتي ۵۶۳  
 توضیح کلام صاحب التجرید ۵۶۳  
 حدوث الطبیعة لا یتوقف علی تناهی أفرادها ۵۶۴  
 ذکر استدلالات المتکلمین علی حدوث ما سوی الله تعالی ۵۶۴  
 ردّ ذلك الاستدلال ۵۶۴  
 علت انکار ابن سینا حرکت جوهری را خلط بین وجود و ماهیت و عدم قول به تشکیک خاصی ۵۶۴ است  
 نقل کلام ابن سینا در نفی حرکت جوهری ۵۶۵  
 توضیح این که جوهر در صورت اشتداد باقی است ۵۶۶  
 مقایسه حرکت جوهری به حرکت در بیاض ۵۶۶  
 معنای حرکت در مقوله ۵۶۷  
 برهان دیگری از ابن سینا در نفی حرکت جوهری ۵۶۷  
 ردّ برهان شیخ ۵۶۷  
 کون و فساد خلغ و لبس و حرکت جوهریه لبس بعد لبس است ۵۶۸  
 تجدد صورت مستلزم عدم بقای ماده و موضوع نیست ۵۶۸  
 نقل کلام مرحوم جلوه در دفاع از ابن سینا و ردّ آن ۵۶۸  
 علة الحركة القریبة أمر غیر ثابت الذات ۵۶۹  
 عمده اشکال بر شیخ عدم زوال صورت حتی بنا بر کون و فساد ۵۶۹  
 بیان فرق بین تجدد در ماهیت و تجدد در وجود ۵۶۹  
 ذکر شواهد علی تجدد الطبایع الجسمانیة ۵۷۰

- حدوث زمانی شامل عالم عقول نیست ۵۷۱  
 فرق بین باقی به ابقاء حق و باقی به بقاء حق  
 ۵۷۲  
 بیان این که امکان اتصال به عالم عقل یا استعدادی  
 است یا فطری ۵۷۲  
 مبنی البرهان تجدد الطبیعی ۵۷۳  
 غایت وجودی شهود حق متعال است ۵۷۳  
 طبیعت هر متحرکی مبدأ حرکت اوست ۵۷۴  
 مبدأ الحركة الجسمیة صورة جوهریة ساریه فی  
 الجسم ۵۷۴  
 حرکت نفس تجدد و زوال است ۵۷۷  
 المراد من «صورة جوهریة» هو النوعیة فلا یرد  
 إشکال الشیخ ۵۷۵  
 توضیح این که در حرکت جوهریه احتیاج به مفید  
 حرکت نیست ۵۷۶  
 بیان إشکال الشیخ علی المصنف ۵۷۸  
 توضیح معنای حرکت در طبیعت نوعیه جوهریه  
 حسب هویت خارجیه ۵۷۷  
 مبدأ حرکت متجدد الذات است ۵۷۷  
 طبیعت محتاج محرک است نه مفید حرکت ۵۷۷  
 محرک عقلی یا عقل دهم است و یا عقل عرضی  
 است ۵۷۸  
 مقوم هر طبیعت جوهر مجرد عقلانی است ۵۷۸  
 عقول مجرد به منزله روح مادیات هستند ۵۷۹  
 رد اشکال الشیخ ۵۸۱  
 اشکال به لزوم تسلسل در مقام ۵۸۰
- جواب به این که یک حقیقت به مقتضای حرکت  
 جوهری دارای شؤون مختلفی است ۵۸۰  
 إشکال آخر من الشیخ علی المصنف ۵۸۱  
 جواب الشارح عن الإشکال تفصیلاً ۵۸۱  
 الفاعل المباشر لیس عقلاً محضاً ولا نفساً ۵۸۲  
 الطبیعة أمر سیال الذات ۵۸۲  
 فاعل الحركة إما طبیعة أو ما فی حکمها ۵۸۲  
 مباشر الحركة أمر سیال الذات ۵۸۳  
 التجدد مستند إلى الطبیعة و تجددها عین ثباتها  
 ۵۸۴  
 الحركة الخروج من القوة إلى الفعل و الزمان کمیتة  
 ۵۸۴  
 رد کون السیلان من الخارج ۵۸۲  
 العواید مستندة إلى الحركة الدوریة الدائمة  
 ۵۸۵  
 بیان اشکال ربط حادث به قدیم و جواب مصنف ۵۸۵  
 از آن ۵۸۵  
 بیان اشکالات مصنف ۵۸۶ بر طریقه قوم ۵۸۶  
 نقل اشکال مرحوم سبزواری بر مصنف ۵۸۷  
 جواب مصحح از اشکال مذکور ۵۸۷  
 بیان طریق حق در ربط حادث به قدیم ۵۸۷  
 تجدد ذاتی مستغنی از جعل است ۵۸۸  
 الناقص مقصود للفاعل لغایة ممکنة الحصول ۵۸۸  
 إثبات حدوث العالم من طریق الغایة ۵۸۸  
 بیان اثبات حرکت جوهری از جهت اثبات غایت  
 ۵۸۸

- نقل کلامی از میرزا ابوالحسن قزوینی  $\text{رحمته}$  در مقام  
 ۵۸۹
- غیر الصدیقین یتشهدون علیه تعالی بغیره تعالی  
 ۵۹۹
- عشق به اتصال به کمال نحوه وجود موجودات  
 است ۵۸۹
- طریقه صدیقین همان شهود تام کتل است ۵۹۹
- حرکت به سوی غایت وجودی ذاتی موجودات  
 مادی است ۵۹۰
- بیان معنی «فوق التمام» و آن اثبات الوجود سابق  
 علی التوحید ۶۰۰
- بیان اندراج الوجه الأول فی هذا الوجه ۵۹۰
- معنی الاستشهاد به علیه تعالی ۵۹۹
- نقل کلام من علی  $\text{علیه السلام}$  فی حدوث العالم من جهة  
 الغایة ۵۹۱
- بیان الاستدلال علیه تعالی بالإمكان والحركة  
 ۶۰۱
- شرح الحديث من قبل الشارح ۵۹۱
- خواجه  $\text{رحمته}$  استدلال به امکان را طریقه صدیقین  
 می داند ۵۹۹
- توضیح حدیث امیرالمؤمنین  $\text{علیه السلام}$  من قبل الشارح  
 ۵۹۲
- ذکر آیتین دالّتين علی الطریقین ۶۰۱
- بیان اوقیة طریق الصدیقین ۶۰۱
- الخاتمة فی بیان برهان الصدیقین ۵۹۴
- بیان طریق متکلمین و طبعیین و الهیین و این که  
 آخری مرجع است ۶۰۱
- أسد الطرق إلى الله تعالی هو منه إليه تعالی  
 ۵۹۴
- بیان اشرافیه هذا الطريق ۶۰۲
- اظهر موجودات حق متعال است ۵۹۴
- بیان أنّ الإمكان والحاجة والمعلولية غیر داخله  
 فی حقيقة الوجود ۶۰۳
- بیان این که معرفت حق متعال باید مقدم بر سایر  
 معارف باشد ۵۹۴
- الإمكان لازم، لازم لوجود الممكن ۶۰۳
- کثرت ظهور سبب خفای حق متعال است  
 ۵۹۵
- حقيقة الوجود بسيطة ۶۰۳
- بیان مقدمات پنجگانه برهان صدیقین ۶۰۳
- حق متعال مشهود بالذات است ۵۹۵
- بیان برهان صدیقین ۶۰۴
- توضیح الآیة «ولکل وجهه هو مولها» و ردّ ما قیل  
 فی ذلك ۵۹۶
- حقیقة الواجبة صرف الوجود و غیرها نافض ۶۰۴
- بیان دیگر این برهان ۶۰۴
- بیان سوم در برهان صدیقین ۶۰۴
- شهود حق متعال برای بعضی مقام و برای بعضی  
 حال است ۵۹۸
- وجود الواجب نظری غیر محتاج إلى البیان ۶۰۵
- تلخیص برهان الصدیقین من قبل المصحح ۶۰۶

- المعلول طور من وجود علته الفياضة ۶۰۶  
 كمال الواجب كوجوده تام ۶۰۷  
 الوجود المطلق هو الفعل والمقيد هو الأثر ۶۰۷  
 القصور ليس لأصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ۶۰۷  
 وجود منبسط وجود مطلق است وحق متعال  
 وجود مطلق لا بشرط مقسمي است ۶۰۸  
 عكس حقيقة الوجود ليس أصل الوجود ۶۰۸  
 حقيقة الوجود في قبال المفهوم تطلق على المراتب ۶۰۸  
 القصور لازم للمراتب لا لأصل الوجود ۶۰۹  
 الواجب داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج  
 عنها لا بالمزايلة ۶۱۰  
 القصور والعدم بحسب القرب والبعد من الأول  
 تعالى ۶۱۰  
 نيل به حقيقة وجود به علم حصولي ممكن نیست  
 ۶۱۰  
 بيان علته عدم كون القصور في الأول تعالى ۶۱۰  
 نزوله تعالى ليس بالتجاني بل بطريق الفيض ۶۱۱  
 يمكن سلب القصور في المراتب عن الوجود ۶۱۱  
 القصور المنجبرة في عالم القول ۶۱۳  
 جاعليت ومجموليت در وجود است ۶۱۱  
 القصور غير المنجبرة في عالم النفوس ۶۱۳  
 وجود دارای مراتبی است ۶۱۲  
 صدور فيض به نحو ظهور است نه به نحو انحطاط  
 ۶۱۲  
 أول الصوادر أجل الموجودات ۶۱۳  
 تجرد تمام واشترقت صادر اول مورد اتفاق است  
 ۶۱۳  
 فرق عقل أول باوجود منبسط به اجمال وتفصيل  
 است ۶۱۴  
 الأرواح من عالم الأمر ثم عالم النفوس وهكذا إلى  
 عالم المادة ۶۱۴  
 نقل بيان شيخ اشراق در تبیین قاعده الواحد ۶۱۵  
 بیان معنی کون أول الصوادر وجوداً ایداعياً ۶۱۶  
 بیان عدم کون أول الصوادر من العالم ۶۱۶  
 وحدت وجود اطلاقی واحاطه اش قیومی است  
 ۶۱۶  
 معیت سریانی منافی با صرافت است ۶۱۷  
 بیان سریان فعل اطلاقی و تعبیرات مختلف از آن  
 ۶۱۷  
 نقل کلامی از عارف کامل امام خمینی رحمه الله القدوس  
 در مقام ۶۱۸  
 تحقق المشية بلا واسطة و تحقق غيرها بها ۶۱۹  
 الفرق بين المشية والإرادة والعلم والتقدير  
 والقضاء والإمضاء بالاعتبار ۶۱۹  
 بیان القوس الصعود في الوجود ۶۱۹  
 النزول بطريق الفيض لا بالتجاني ۶۲۰  
 بیان رجوع الكل إلى ما نزل منه ۶۲۰  
 بدء الوجود من العقل الأول وفتحه بالهيولي ۶۲۰  
 نقل كلام حضرت علي عليه السلام در بیان عالم علوی ۶۲۱  
 المبتدع الأول هو عقل و نور ۶۲۲

- بیان وجه تسمیه آن عالم به علوی و توضیح  
مصحح درباره آن ۶۲۱
- قوس نزول مقام جمع وجود و قوس صعود مقام  
فرق وجود است ۶۲۴
- توضیح بعضی ما فی عبارة المصنف ۶۲۲
- الإنسان بالعلم والعمل يبلغ درجة العقل الفعّال  
۶۲۶
- الهیولی نهاية تدبیر الأمر ۶۲۳
- بیان قاعدة امکان اشرف و امکان أخس ۶۲۳
- تقل کلامی از اسفار در مقام ۶۲۵
- بیان معنی نزول الأفلاك و رجوعها ۶۲۵

## اصطلاحات

آفاق و انفس ۲۷ پ، ۲۸ پ، ۷۴، ۷۵، ۴۸۸ پ،	~ الحسی بالمحسوس ۳۰ پ
۵۱۶ پ، ۶۰۲ پ	~ العقل بالمعقول ۳۰ پ
ابتهاج ۴۷۵ پ، ۴۷۶ پ	~ بالمرض ۱۶۹ پ، ۵۵۷ پ
ابداع ۵۰۰	~ جوهر ۵۵۷ پ
اتحاد ۳۰، ۳۳، ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۷۲، ۱۱۷ پ، ۱۳۴،	~ حقیقه یا رقیقه ۲۴۳ پ، ۳۰۷ پ، ۳۴۱ پ
۱۳۸، ۱۴۳ پ، ۱۵۱ پ، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۰ پ،	~ خارجی ۱۳۶ پ، ۱۶۸ پ، ۲۴۲ پ، ۲۴۳ پ،
۱۶۵ پ، ۱۶۷ پ، ۱۶۹ پ - ۱۷۱، ۱۷۳،	۳۲۶ پ
۱۷۴ پ، ۱۸۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۰۵ پ،	~ عاقل و معقول ۱۲، ۲۲، ۲۸، ۳۲، ۳۳ پ، ۳۵،
۲۲۱ پ، ۲۲۸، ۲۴۰، ۲۴۲ - ۲۴۴، ۲۵۰ پ،	۲۷، ۲۹، ۵۴ پ، ۷۳، ۷۴، ۸۷، ۲۲۹ پ، ۴۳۰ پ،
۲۵۴، ۲۵۶ - ۲۶۰، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۷۳،	۴۳۶ پ، ۴۳۷ پ، ۴۴۰ پ، ۴۴۱ پ، ۵۴۳ پ
۲۷۲، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹۴ پ،	~ عالم و معلوم ۱۱۵ پ
۳۰۰، ۳۱۱، ۳۲۱ - ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۴۲ پ،	~ عقل و عاقل و معقول ۴۲۷ پ
۳۴۳ پ، ۳۴۸ پ، ۳۷۶ پ، ۳۸۶ پ، ۴۰۴ پ،	~ علت و معلول ۳۳
۴۲۵ پ، ۴۲۹ پ، ۴۳۰ پ، ۴۳۴ پ، ۴۳۵ پ،	~ معنوی ۳۰۷ پ
۴۳۷ پ، ۴۳۸ پ، ۴۴۰ پ، ۴۴۲ - ۴۴۴ پ،	~ مفهومی ۲۴۴ پ
۴۴۹ پ، ۴۵۵ پ، ۴۵۸ پ، ۴۷۱ پ، ۵۲۸ پ،	~ وجودی ۱۵۱ پ، ۱۶۹ پ، ۳۰۷ پ، ۳۲۶ پ
۵۳۲ پ، ۵۴۰ پ، ۵۴۲ پ، ۵۵۷ پ، ۶۱۰،	~ انصاف تحلیلی ۲۳۷ پ
۶۱۱، ۶۱۶ پ، ۶۱۷ پ، ۶۲۴ پ	~ خارجی ۲۳۶ پ

~ عقلی ۱۹۵، ۲۳۶، ۲۳۷  
 انولوجیا ۳۴، ۳۸، ۷۸، ۳۷۳، ۴۱۵، ۵۷۱،  
 ۵۷۹  
 اجتماع النقیضین ۲۵۵، ۲۷۸، ۳۳۶، ۴۵۰  
 اجناس عالیہ ۲۰۷، ۳۵۲  
 احاطہ سریانی ۴۲۰، ۶۱۷  
 ~ قیومیۃ ۲۵، ۱۳۹، ۱۷۸، ۳۳۹،  
 ۴۲۰، ۴۵۴، ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۹۳،  
 ۶۱۶، ۶۱۷  
 احدیت ۹، ۱۴۰، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۷۰،  
 ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۲۶، ۳۷۶، ۳۹۰،  
 ۳۹۲، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۱۳،  
 ۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۴۵، ۴۴۹،  
 ۴۵۶، ۴۶۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۸،  
 ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۹، ۴۹۰،  
 ۴۹۳، ۴۹۵، ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۱۷،  
 ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۴۴، ۶۱۴  
 ~ جمعی ۵۵۲  
 ~ ذاتی ۲۵۰، ۲-۴  
 اخص الخواص ۳۰۶  
 ادراک ۲۳، ۴۰، ۴۶، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۳۰،  
 ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۹۰، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۴۵،  
 ۳۰۳، ۳۲۵، ۳۷۲، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۲۹،  
 ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۵۳،  
 ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۸۱، ۵۱۹، ۵۴۳، ۵۴۴،  
 ۵۵۲، ۵۷۸، ۵۹۵  
 استعداد (استعدادات) ۱۳۹، ۲۹۲، ۳۱۸،  
 ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۹۱، ۴۱۷، ۴۴۲،  
 ۴۴۳، ۴۷۰، ۴۹۶، ۵۲۰، ۵۷۷، ۶۱۶،  
 ۶۲۱  
 استکمال تدریجی ۵۶۴-۵۶۶  
 ~ جوهری ۴۳۷، ۵۷۹  
 ~ ذاتی ۵۷۷  
 اسطقات ۳۹۰، ۶۱۹

١٦٦٦. ١٧٣. ١٧٦. ٢٠٣. ٢٠٥. ٢٠٧.

٢١٤. ٢١٥. ٢٢٣. ٢٢٤. ٢٢٧.

٢٢٨. ٢٢٩. ٢٣٠. ٢٣١. ٢٣٢.

٢٦٠. ٢٦١. ٢٦٢. ٢٦٣. ٢٦٤.

٢٩٠. ٢٩١. ٢٩٢. ٢٩٣. ٢٩٤.

٣٥٦. ٣٥٧. ٣٥٨. ٣٥٩. ٣٦٠.

٣٦١. ٣٦٢. ٣٦٣. ٣٦٤. ٣٦٥.

٣٦٦. ٣٦٧. ٣٦٨. ٣٦٩. ٣٧٠.

٣٧١. ٣٧٢. ٣٧٣. ٣٧٤. ٣٧٥.

٣٧٦. ٣٧٧. ٣٧٨. ٣٧٩. ٣٨٠.

٣٨١. ٣٨٢. ٣٨٣. ٣٨٤. ٣٨٥.

٣٨٦. ٣٨٧. ٣٨٨. ٣٨٩. ٣٩٠.

٣٩١. ٣٩٢. ٣٩٣. ٣٩٤. ٣٩٥.

٣٩٦. ٣٩٧. ٣٩٨. ٣٩٩. ٤٠٠.

٤٠١. ٤٠٢. ٤٠٣. ٤٠٤. ٤٠٥.

٤٠٦. ٤٠٧. ٤٠٨. ٤٠٩. ٤١٠.

٤١١. ٤١٢. ٤١٣. ٤١٤. ٤١٥.

٤١٦. ٤١٧. ٤١٨. ٤١٩. ٤٢٠.

٤٢١. ٤٢٢. ٤٢٣. ٤٢٤. ٤٢٥.

٤٢٦. ٤٢٧. ٤٢٨. ٤٢٩. ٤٣٠.

٤٣١. ٤٣٢. ٤٣٣. ٤٣٤. ٤٣٥.

٤٣٦. ٤٣٧. ٤٣٨. ٤٣٩. ٤٤٠.

٤٤١. ٤٤٢. ٤٤٣. ٤٤٤. ٤٤٥.

٤٤٦. ٤٤٧. ٤٤٨. ٤٤٩. ٤٥٠.

٤٥١. ٤٥٢. ٤٥٣. ٤٥٤. ٤٥٥.

اسفل السافلين ٥٣٩

اسم اعظم ١١١. ١٤٤. ٣٩١. ٥٣١

اسمى جلالى ٣٩٢. ٤٠٨. ٤١٩

~ جمالى ٣٩٢. ٤٠٨. ٤١٩

~ حسنى ١١٠. ١٢٥. ١٣٨. ١٤٣.

٢٤٣. ٢٠٢. ٤١٥. ٤٦٠. ٤٧٥.

٤٧٩

~ ذلى ٣٩٢

~ عشقى ٣٩٢

~ قهرى ٣٩٢. ٤٠٨. ٤١٩

~ لطفى ٣٩٢. ٤٠٨. ٤١٩

اشباح الربانية ٣٢

~ المجردة ٣٢

اشتراك لفظى ٧٧. ٧٨. ٢١٥. ٢٤٥. ٢٤٩.

٢٩٣. ٢٧٠.

~ معنوى ٧٨. ٢٧٠. ٢٩٣. ٤٠٧.

اشراق ١٦٠. ١٦٧. ٢٢٤. ٢٤٥.

٥٢٧. ٥٨٦

اشراقى (اشراقيون) ١٣. ١٥. ٣٢. ٤٤.

٧٢. ٧٧. ٨٢. ٨٧. ٩٧. ٩٨. ٥٠٤.

٥١٣. ٥٠٨

اشراقية العرفانية ٢٩٤

اشعرى (اشاعره) ١٥. ٣٥. ٢١٥. ٢٤٧.

٤٥٩. ٤٦٠. ٤٦٢. ٤٨٢. ٤٨٥. ٤٨٦.

اصالت ماهيت ١٢. ٥١. ٧٥. ٨٨. ١٤٨.

١٤٩. ١٥٢. ١٥٣. ١٥٧. ١٦٥.

- ~ اعتباری ۱۷۸. پ. ۳۶۷  
 ~ ~ مقولی ۱۷۹. پ. ۳۶۷  
 ~ محضه ۴۴۱. پ.  
 ~ مقولی ۱۷۶. پ.  
 ~ اشرافی ۱۷۶. پ. ۱۷۹. پ. ۱۸۲. پ. ۳۶۷.  
 ۴۳۷. پ.  
 ~ الواقعیة العرفانیة ۱۹۲  
 اعتباریت مساهبت ۵۱. ۵۲. ۱۲۰. پ. ۱۴۸.  
 ۱۵۳. پ. ۲۵۸. پ. ۲۶۰. ۲۸۹. پ. ۲۹۱.  
 ۳۱۷. پ. ۳۲۶. پ. ۳۶۵. پ. ۳۶۴. پ. ۳۹۴.  
 ۴۱۰. پ.  
 ~ وجود ۱۴۹. پ. ۱۶۲. ۱۹۲. ۲۰۷. پ. ۲۱۲.  
 ۲۴۷. پ. ۲۴۸. ۲۵۸. پ. ۲۶۰. پ. ۲۶۴.  
 ۳۰۲. پ. ۳۶۰. پ. ۳۶۵. پ. ۳۰۰.  
 اعراض ۱۷۰. پ. ۲۰۵. پ. ۲۱۰.  
 ~ عامه ۱۶۵. پ.  
 اعیان ثابته ۱۲. ۳۱. ۱۱۰. پ. ۱۲۶. پ. ۱۳۰.  
 ۱۳۸. پ. ۱۳۹. پ. ۱۴۳. پ. ۱۶۰. پ. ۱۷۹.  
 ۱۹۱. پ. ۲۶۳. پ. ۲۹۲. پ. ۳۰۱. - ۳۰۴.  
 ۳۰۷. پ. ۳۰۹. پ. ۳۱۷. پ. ۳۲۴. پ. ۳۴۲.  
 ۳۴۵. پ. ۴۲۲. پ. ۴۲۵. پ. ۴۲۶. پ. ۴۶۷.  
 ۴۸۰. پ. ۴۸۶. ۵۰۶. پ. ۵۱۶. پ. ۶۰۶.  
 ۶۱۷. پ. ۶۲۳.  
 افعال ارادی ۱۰  
 ~ حق ۵۵  
 الامرین الامرین ۳۴۸. پ. ۴۴۴
- الکـل ۱۲۵. پ. ۲۲۱. پ. ۲۲۳. پ. ۲۲۶. ۲۷۵. پ.  
 ۲۷۶. پ. ۳۲۶. ۳۲۷. پ. ۴۰۱. پ. ۴۰۲. پ. ۴۱۳.  
 ۴۱۴. ۴۲۴. ۴۲۷. ۴۳۱. ۴۷۷. ۴۷۸. ۴۸۳. پ.  
 ۴۸۴. پ. ۴۹۵. پ. ۴۹۹. ۵۰۱. پ. ۵۰۸. ۵۰۹.  
 ۵۲۰. ۵۴۰. ۵۴۲. ۵۵۳. ۵۵۴. ۵۹۹.  
 الواحد لا یصدر منه الا الواحد ۳۵۳. ۴۸۸.  
 الهیات ۱۶. ۳۲. پ. ۴۰. ۶۰. ۶۳. پ. ۷۰. ۷۶.  
 ۹۴. ۱۰۵. ۳۵۰. پ. ۴۲۴.  
 ~ بالمعنی الاخص ۴۶۷. پ. ۵۰۳.  
 امتناع ۱۲. ۱۳۰. ۱۳۳. ۱۸۱. ۱۹۶. ۴۰۶.  
 ۴۶۵. پ.  
 امرالله فعلی ۵۳۸.  
 ~ مفعولی ۵۳۸.  
 امراترانی ۳۶۳. پ. ۳۶۵.  
 ~ تکوینی ۵۲۶.  
 ~ عقلی ۱۹۰-۱۹۲. ۲۳۸. ۲۴۱.  
 ~ واقعی ۳۶۳. پ. ۳۶۵.  
 امکان ۱۱۲. ۱۱۶. پ. ۱۲۱. پ. ۱۲۵. پ. ۱۳۹.  
 ۱۴۳. پ. ۱۴۹. پ. ۱۵۹. پ. ۱۸۴. پ. ۲۲۰.  
 ۲۳۲. پ. ۲۳۳. ۲۳۷. پ. ۳۰۴. پ. ۳۱۴.  
 ۳۱۷. پ. ۳۲۴. ۳۲۶. پ. ۳۷۵. پ. ۳۷۷.  
 ۳۸۴. پ. ۳۸۶. ۳۸۷. ۴۰۱. ۴۰۴. - ۴۰۶.  
 ۴۰۹. پ. ۴۱۴. ۴۱۷. پ. ۴۲۰. پ. ۴۲۲. ۴۲۶.  
 ۴۲۸. ۴۵۲. پ. ۴۶۳. - ۴۶۵. پ. ۴۶۷.  
 ۴۹۳. پ. ۴۹۶. ۵۱۲. ۵۱۳. ۵۴۰. ۵۴۵.  
 ۵۴۶. پ. ۵۶۱. ۵۶۶. ۵۷۲. پ. ۵۸۰.



- بدن مثالی ۳۲ پ ۴۸۴، ۴۸۸، ۵۱۳، ۵۱۹، ۵۲۲، ۵۲۳
- براهین عقلیه ۳۲، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۷۱
- برزخ ۲۸، ۳۰، ۷۳، ۱۱۲، ۴۵۶، ۵۲۳، ۵۲۴
- بینونة الصفیة ۴۵۷ پ ۵۸۷، ۵۹۱، ۶۱۹، ۶۲۲
- نزولی ۳۲ ~
- برهان تضایف ۵۴، ۴۲۷، ۴۳۱، ۴۳۵، ۴۴۰، ۴۴۳، ۶۱۰
- صادقین ۵۶، ۵۹۷، ۶۰۳
- عقلی ۱۸، ۴۰۳
- لمی ۵۹۷ ~
- مشرقی ۵۲، ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۴
- بساطت حقیقی ۲۳۲
- لحاظی ۲۳۲ ~
- بسط الحقیقة ۱۶۲، ۱۸۴، ۳۲۷، ۳۲۸، ۴۰۱
- ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۲۱، ۴۲۳
- ۴۵۷، ۴۷۰، ۴۷۰، ۵۲۰
- ~ کل الاشیاء ۷، ۳۱، ۴۱، ۵۴، ۷۵
- ۳۷۰، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۲۲
- ۴۲۷، ۵۰۳، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۵۰
- محض ۲۳۳، ۲۳۸
- بشرطی ۱۷۵، ۴۸۰، ۴۹۲، ۴۹۸
- ~ لا ۲۱، ۱۲۶، ۱۴۲، ۱۷۵، ۱۹۲
- ۲۸۸، ۲۹۰، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۸۰
- ۴۵۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۵۶۵
- بعث ۲۸، ۳۲
- بِسْقاء ۴۳، ۸۱، ۱۱۳، ۱۶۰، ۳۹۱
- تباين ۲۱۹ پ ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲
- ۲۵۳، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۰۳، ۳۱۰
- ۳۱۶، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۸۳
- ۴۱۲، ۴۴۰، ۴۴۱، ۵۳۷، ۶۰۴، ۶۰۸
- ۶۱۰
- تباين ۲۱۹ پ ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲
- ۲۵۳، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۰۳، ۳۱۰
- ۳۱۶، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۸۳
- ۴۱۲، ۴۴۰، ۴۴۱، ۵۳۷، ۶۰۴، ۶۰۸
- ۶۱۰
- تجدد ۴۳، ۲۸۶، ۳۰۷، ۳۴۲، ۵۳۷
- ۵۵۸، ۵۶۱، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۷۰، ۵۷۴
- ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۸۰، ۵۸۸
- تجرد ۲۸، ۳۱، ۴۵، ۸۱، ۱۹۰، ۲۸۳، ۳۰۸
- ۳۳۱، ۳۴۲، ۴۳۷، ۴۴۰، ۴۷۲
- ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۰، ۵۳۸، ۵۵۲
- ۵۶۳، ۵۷۴، ۵۷۹، ۶۲۴
- ~ برزخی ۴۴، ۴۳۲
- ~ خیال ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۳۹، ۴۵
- ۴۶، ۸۰



۲۰۳. ۲۰۴. ۲۰۷. ۲۱۰. ۲۱۸. ۷۱ نظری ۶۷. ۲۲۴. ۲۲۹. ۲۶۶. ۲۷۰. ۲۷۸. ۲۵۹. تضایف ۴۳۸. ۴۴۲. ۴۷۳. ۳۷۱. ۳۷۴. ۳۸۹. ۵۰۷. ۵۶۴. تعلق انتقاری ۳۴۶. ۵۵۶. ۵۶۷. ۵۸۱. ۶۰۳. ۶۱۶. ~ الذاتی ۳۵۲. ~ خاص ۲۸. ۳۰. ۳۲. ۴۱. ۷۵. ۸۰. ۱۴۱. ۲۰۵. ۲۰۹. ۲۱۸. ۲۹۱. تعینات الجوهریه ۱۲۵. ۱۴۳. ۱۶۰. ۳۷۱. ۳۷۶. ۴۲۰. ۴۵۷. ۴۶۶. ~ المرضیه ۱۲۵. ۱۴۳. ۱۶۰. ۵۰۳. ۵۰۷. ۵۶۴. ۶۰۵. ~ امکائی ۱۴۵. ۱۶۱. ۲۹۱. ۳۷۶. ۳۷۷. ~ خاص الخاص ۱۴۲. ۲۹. ذاتی ~ وجود ۷. تصدیق ۱۰. ۱۲۵. ۱۲۶. ۱۳۱. ۱۵۶. ۱۵۸. ۲۴۶. ۳۶۲. ۳۷۸. ۳۸۵. ۳۸۹. ۴۰۰. ۴۵۳. ۵۳۲. ۶۰۳. ۶۰۰. ۵۳۲. تصور ۱۰. ۲۲. ۳۰. ۳۱. ۱۲۲. ۱۲۵. ۱۲۷. ۱۲۹. ۱۳۱. ۱۳۴. ۱۵۵. ۱۵۶. ۱۵۸. ۲۴۵. ۲۴۶. ۲۴۸. ۲۶۷. ۲۷۹. ۲۸۵. ۳۱۶. ۳۱۸. ۳۲۰. ۳۲۴. ۳۵۱. ۳۶۲. ۳۷۱. ۳۷۲. ۳۸۱. ۳۸۵. ۳۸۹. ۳۹۴. ۴۰۰. ۴۱۲. ۴۳۹. ۴۴۹. ۴۵۰. ۴۸۰. ۵۰۱. ۵۴۳. ۵۶۴. ۶۰۰. ۶۰۴. ۶۱۰. ۶۸۰. ~ تفصیلی ۴۸۱. ~ تام ۳۵۸. تصوف ۱۵. ۱۶. ۳۵. ۵۹. ۶۷. ۶۹. ۷۲. ۷۷. ۷۹. ۸۲. ۹۳. ۹۴. ~ اسلامی ۳۴. ۶۷. ~ اول ۳۰۷. ۳۰. ۴۸۴. ۴۸۹. ۴۹۴. ۵۲۲. ~ ظهوری ۴۸۱. تفایر مفهومی ۱۳۶. تفویض ۴۴۴.

- تقدّم ١٤٩٩، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢١٧-٢١٩، ~ فعلى ٣٧١، ٤١١
- ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٨-٢٤٠، ٢٤٢، ~ وجودى ٢٠٥، ٢٠٧، ٣٠٦، ٣٧١، ٣٧١
- ٢٥٣، ٢٨٣-٢٩٤، ٣٠٣، ٣١٠، ٣١٦، ~ ثابت العين ٣١
- ٣٢٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٥٩، ٣٨٥، ~ ثبوت ٣٠، ١٢٦، ١٥٣، ١٦٢، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٠، ٢٢٥، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٥٧-٢٥٩، ٢٦٢، ~
- ٢٦٢، ~ بالعلة ٢٦٢
- ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٧٨، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٦، ~ تقرر ١٣٤، ١٤٩، ١٨٤، ٢١٩، ٢٨٤، ٢٩٨، ٢٩٨، ٣٠٤، ٣١٧، ٣١٩، ٣٤٩، ٣٦٧، ~
- ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٤، ٣٨٤، ~ خارجى ١٣٤، ١٣٥، ١٥١، ١٥١، ~
- ٣١٧، ٣٢٦، ٣٣٦، ~ ماهوى ١٣٥، ١٧٧، ٢٦٢، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٦، ٣٣٦، ~
- ٣١٧، ~ واقعى ١٧٧
- ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٢، ٣٢٢، ٣٨٢، ٣٨٣، ~ اول ٢٠٢، ٢٠٢، ~
- ٣٢٩، ~ خارجى ٥٠، ١٤٩، ١٥١، ٢١١، ~
- ٣٢٦، ٣٣٦، ~ شىء لشىء، فرع على ثبوت المثبت والمثبت له
- ٣٧٥، ٣٧٨، ٣٩٧، ٣٩٧، ~ ٢٧٩، ١٦٢، ~
- ٣٦١، ٣٦٢، ٣٧٠، ٣٧٧، ٣٩١، ~ علمى ٣٤٢، ~
- ٣٦٩، ٣٦٩، ٣٦٩، ٣٦٩، ٣٦٩، ~ مفهومى ٣١، ٣١٦، ٣٢٢، ٣٢٢، ~
- ٣٦٣، ٣٦٣، ٣٦٣، ٣٦٣، ٣٦٣، ~ واقعى ٢٢٨، ~
- ٣٥٢، ٣٥٢، ٣٥٢، ٣٥٢، ٣٥٢، ~ ثبوت ٢٩١، ~
- ٣٦٠، ٣٦٠، ~ جاعل بالذات ١٥١، ~
- ٣٧٨، ٣٧٨، ~ جبر ٤٤٤، ٥٠٠، ~
- ٣٧٠، ٣٧٠، ~ جدل ٤٨، ~
- ٣٧٠، ٣٧٠، ~ جزئيات ١٢٨، ١٥٦، ~
- ٣٩١، ~ جزئى ١٢٨، ١٣١، ١٣٣، ١٥٧، ١٦٤، ~
- ٣٩١، ~ خاص ٣٤، ١٧٨، ٢٧٠، ٢٢٦، ~
- ٣٩١، ~

۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۴۲، ۲۴۳،  
 ۲۵۱ - ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۶۸، ۲۷۷، ۲۸۴،  
 ۲۸۸ - ۲۹۰، ۳۰۳، ۳۵۱، ۳۵۳ - ۳۵۵،  
 ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۷۰، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۷،  
 ۴۱۳، ۴۷۰، ۵۲۰، ۵۶۰، ۵۶۵، ۶۰۴

جواهر الروحانية ۱۱۹، ۵۱۴

جوهر (جواهر) ۳۱، ۳۲، ۳۹، ۴۰، ۴۴،  
 ۷۰، ۹۴، ۱۲۹، ۱۵۷، ۱۷۵، ۱۹۷،  
 ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۸،  
 ۲۱۰، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۳، ۲۴۲، ۲۴۹،  
 ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۷، ۲۷۷،  
 ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۹،  
 ۳۲۰، ۳۲۸، ۳۵۹ - ۳۶۱، ۳۷۴، ۴۰۶،  
 ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۲۸، ۴۴۳، ۵۱۷، ۵۱۹،  
 ۵۴۳، ۵۴۹، ۵۵۲، ۵۵۶، ۵۵۷،  
 ۵۶۵، ۵۶۷ - ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۴ -  
 ۵۷۶، ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۳،  
 ۵۸۴، ۵۸۶، ۵۸۸

~ بسيط ۵۱۹

~ جسمانی ۵۷۰

~ متحصل بالفضل ۳۳

~ مجرد ۴۵

~ ملکوتی ۵۴۵

جهل ۲۹، ۱۱۳، ۱۱۵، ۲۶۷، ۴۵۳،

۴۶۱، ۴۶۷، ۴۶۶، ۵۰۶، ۵۹۳

~ بسيط ۴۵۴

۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۹، ۳۲۹، ۳۳۳،  
 ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۸۷، ۴۰۳، ۴۲۱، ۴۶۸،  
 ۵۲۰، ۵۵۸، ۵۸۲

~ حقیقی ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۶۵، ۳۳۳

~ خارجی ۱۸۷

جزئیہ ۱۲۴، ۲۲۸، ۴۶۸

جزء ۲۲۶، ۲۴۵

~ عقلی ۱۹۱

~ لایتجزی ۲۰۲

جسم الطبیعی ۱۱۹، ۵۵۷

~ تعلیمی ۵۵۷

جسمانیہ الحدوث ۸۱، ۴۴۳

جعل ۵۱، ۵۲، ۱۵۳، ۲۱۴، ۳۱۳ - ۳۱۵،  
 ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰،  
 ۳۳۲، ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۵۰، ۳۵۱،  
 ۳۵۳، ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۹۴، ۴۱۰، ۴۲۱،  
 ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۲، ۵۷۴، ۵۷۶، ۵۷۷،  
 ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۸، ۶۱۰، ۶۱۲، ۶۲۵

~ بسيط ۱۷۶، ۲۱۵، ۳۱۳ - ۳۱۵، ۳۱۹

۳۲۲

~ تألیفی ۳۱۴، ۵۶۹، ۵۸۸

~ تبعی ۳۱۴

~ ترکیبی ۳۱۵، ۵۸۰

~ مرکب ۳۱۳ - ۳۱۵

جمع الجمع ۹، ۱۱۰، ۴۹۴

جنس ۵۱، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۴ - ۱۳۶، ۱۳۸

- ~ مضاعف ٢٥٤پ ~ اسى ٥٥٦پ  
 جيروت ٢٦٣پ، ٢٥٦پ، ٥١٤ ~ جسماني نفس ٣٢، ٢٣  
 حادث ١٠، ٥٥، ١٢پ، ٢٠٠پ، ٣٤٣پ، ٣٥٧ ~ دهرى ٥٥٦پ  
 ٣٥٨، ٣٦٧پ، ٣٩٣پ، ٤٥٩پ، ٤٧٣ ~ ذاتى ٥٦٣، ٥٧٦، ٥٩٦  
 ٤٨٢، ٤٨٥-٤٨٧، ٥٠١پ، ٥١٣، ٥٦١پ، ~ روحاني نفس ٤١  
 ٥٧٥، ٥٨١، ٥٨٣پ - ٥٨٧پ، ٦٠١پ، ~ زماني ٣٦، ٤٠، ٨٢پ، ٥٥٥پ، ٥٥٩پ، ٥٦١  
 ٦٦٢پ ~ ٥٦٣پ، ٥٧١پ  
 ~ دهرى ٥٥٦پ ~ عالم ٣٦پ، ٤٠پ، ٥٥، ٢٠٣پ، ٥٥٥، ٥٦٠  
 ~ ذاتى ٥٥٥پ، ٥٦٣ ~ ٥٦٢پ، ٥٦٤، ٥٨٢پ، ٥٨٦  
 ~ زماني ٥٠٩، ٥١٣پ، ٥٥٥پ، ٥٧٣پ، ~ ماده ٥٦٧پ، ٥٦٨پ  
 ٥٨٥ ~ هيولى ٥٦٨پ  
 حجيت اخبار آحاد ٦٦ ~ حديث ١٥، ٢٩، ٨١پ، ١٠١، ١٠٣  
 ~ ظواهر ٦٦ ~ حركات طبيعيى ٥٥٧پ، ٥٧٤پ، ٥٧٧پ، ٥٨٢  
 ١٢٩، ١٣٠، ١٤٦، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٣٨، ٥٨٣  
 ٣٥٤، ٣٥٨، ٣٧٣پ، ٣٧٩پ، ٣٨٢پ، ~ قسرى ٥٥٧پ، ٥٧٤پ، ٥٨٢، ٥٨٤  
 ٣٨٤پ، ٣٨٨پ، ٣٩٣، ٤٥٦پ، ٤٥٧پ، ~ حركت ٣١، ٣٥، ٤٢، ٤٤، ٨٢پ، ١٠١پ-٢٠٤،  
 ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٣، ٤٠٤پ، ٤٢٣پ، ٤٤٦پ، ٥٠٢پ، ~ ٢٨٦  
 ~ تام ٣٠٢پ، ٣٢٨پ، ٤٥٧پ ~ ٥٥١پ، ٥٥٦پ-٥٥٩پ، ٥٦٣پ، ٥٦٥پ-  
 ٥٧٠پ، ٥٧٣پ-٥٧٦پ، ٥٨٠پ، ٥٨١پ- ~ ٥٨٨پ، ٥٩٠پ، ٥٩٣، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٢٤پ،  
 ~ وجودى ١١٦پ ~ ٦٢٦پ  
 ~ وجودى ١٠، ٧٠، ٣٩٧پ، ٢٦٩پ، ٣٧٦پ، ~ ارادى ١٥٤پ، ٥٤٨پ، ٥٧٤پ، ٥٨٢  
 ٣٨٤پ، ٤٠٩پ، ٤٢٠پ، ٤٨٦، ٥٠١پ، ~ استكمالى ٦٥  
 ٥٤٠، ٥٥٦پ، ٥٦١پ، ٥٦٢، ٥٧٤، ٥٧٥، ~ جمى ٥٧٤پ  
 ٥٧٨، ٥٨٠، ٥٨١پ، ٥٩٠پ، ٥٩٩، ~ جوهرى ١٢، ٢٢، ٢٤پ، ٢٨، ٣١، ٣٥-  
 ٦٠١، ٦٠٢، ٥٨٧، ٥٨٦پ ~ ٣٧، ٣٩، ٤٢، ٥٥، ٧٣، ٧٤، ٨٧، ٢٠١پ،

۳۶۷. ۳۶۸. ۳۷۰. ۳۷۱. ۳۷۶. ۳۷۸.  
 ۳۸۹. ۳۸۶. ۳۹۳. ۳۹۶. ۳۹۹.  
 ۴۰۱. ۴۱۲. ۴۱۶. ۴۲۲. ۴۲۳.  
 ۴۲۵. ۴۴۰. ۴۴۵. ۴۴۷. ۴۵۰.  
 ۴۵۱. ۴۵۳. ۴۵۶. ۴۵۸. ۴۶۱.  
 ۴۶۴. ۴۶۵. ۴۷۱. ۴۸۲. ۴۸۹.  
 ۴۹۲. ۴۹۵. ۴۹۸. ۵۰۱. ۵۰۷.  
 ۵۰۸. ۵۱۰. ۵۱۳. ۵۱۶. ۵۱۷. ۵۲۰.  
 ۵۲۳. ۵۲۹. ۵۳۱. ۵۳۶. ۵۳۸.  
 ۵۳۹. ۵۴۴. ۵۴۷. ۵۵۳. ۵۵۶.  
 ۵۶۱. ۵۶۲. ۵۷۲. ۵۷۳. ۵۸۰.  
 ۵۸۴. ۵۸۹. ۵۹۳. ۵۹۶. ۵۹۷. ۵۹۸.  
 ۶۰۲. ۶۰۴. ۶۰۶. ۶۰۹. ۶۱۰.  
 ۶۱۲. ۶۱۶. ۶۲۱. ۶۲۶.

~ اضافی ۴۹۲

~ الحق ۴۷۷

~ الله ۴۵۲

~ اليقين ۳۰۵، ۱۸۹

~ اول ۵۳، ۵۵، ۱۴۳. ۱۴۶. ۱۴۹. ۱۶۱.  
 ۲۱۵. ۲۳۶. ۲۹۲. ۳۰۷. ۳۴۱.  
 ۳۶۹. ۳۷۵. ۳۹۴. ۴۱۰. ۴۱۳.  
 ۴۴۸. ۴۴۹. ۴۶۴. ۴۶۷. ۴۷۸.  
 ۵۰۱. ۵۰۲. ۵۰۹. ۵۶۲. ۵۷۳.  
 ۵۹۴. ۶۰۱. ۶۰۶. ۶۱۵. ۶۱۶.

~ حقیقی ۴۹۲، ۴۹۳

۲۰۲. ۲۰۵. ۳۱۰. ۴۲۹. ۴۴۳. ۵۳۲.  
 ۵۵۱. ۵۵۵. ۵۵۷. ۵۵۹. ۵۶۱.  
 ۵۶۴. ۵۶۵. ۵۶۷. ۵۷۱. ۵۷۳.  
 ۵۷۷. ۵۸۱. ۵۸۷. ۵۸۸. ۵۹۰.

~ دوری ۲۲۴

~ ذاتی ۴۰، ۳۹۶. ۴۳۷. ۵۷۴

~ عرضی ۵۵۷. ۵۸۰

~ کفی ۲۳، ۴۲

~ اشتدادی ۳۱. ۵۶۹

~ التوسطية ۵۶۸

~ حشر ۳۲، ۴۶، ۴۷

~ اجساد ۳۱، ۳۲

~ ارواح و اجساد ۲۹، ۳۰. ۴۷

~ برزخی ۴۶، ۳۲

~ حقائق الخلقیه ۵۱۷

حق ۱۶، ۳۰، ۳۱، ۴۸، ۵۲، ۵۶، ۱۰۹، ۱۱۰. ۱۱۲.

۱۱۵. ۱۱۹. ۱۲۱. ۱۲۶. ۱۳۲. ۱۳۹.

۱۴۱. ۱۴۳. ۱۴۵. ۱۴۸. ۱۵۹.

۱۶۱. ۱۷۶. ۱۷۸. ۱۸۱. ۱۸۲.

۱۸۴. ۱۸۶. ۱۹۲. ۲۰۰. ۲۱۹.

۲۳۲. ۲۶۳. ۲۶۴. ۲۶۶. ۲۶۸.

۲۷۰. ۲۸۲. ۲۹۱. ۲۹۲. ۲۹۶.

۳۰۰. ۳۰۲. ۳۰۵. ۳۰۷. ۳۱۷.

۳۱۸. ۳۲۲. ۳۳۱. ۳۳۸. ۳۴۴.

۳۴۸. ۳۴۹. ۳۶۵. ۳۶۷.

- ~ مطلق ٢٥  
حقایق برهانی ١٦  
حقیقت احمدیه ١٠٧، ٥٣٤  
~ الالهیه ٣٩٠، ٥١٧  
~ تشکیکی ٤٦٦  
~ حقه حق ٥٣، ١١٠، ٣٧٨، ٣٨٨  
٤٠٥، ٤٢٠، ٤٧٨  
~ صرف ٨، ٤٠٨، ٤١٨  
~ علوی ٥٢٦  
~ کلیه ٥٢٩  
~ محمدیه ﷺ ١١٠-١١٢، ٣٠٦  
٤٩٤، ٤٩٥، ٥١٦، ٥٢٠ -  
٥٢٢، ٥٢٦، ٥٢٩، ٥٣١، ٥٣٣  
٥٣٩، ٥١٣  
~ ورقیت ٣٢، ٣٤، ٣٨، ٦٢  
حکمای اسلامی ٣٢-٣٤، ٤٥، ٦٢  
~ اشراق ١٥٦، ٢٠٧، ٥٠٩، ٥١٠  
~ الهی ١٢، ٨٤، ١٣٨، ١٤١، ١٤٥  
٥١٥، ٥٤٤، ٥٠١، ٦١٥  
~ خسروانی ٧٣  
~ رواق ٨٧  
~ طیبی ٠١  
~ فرس ٠٢، ٥١١، ٥٤٧  
~ مشاء ٢، ١٥٦، ١٨١، ١٨٣  
٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١١، ٤١٩  
٥٠١، ٥٠٨، ٥١١  
~ یونانی ٢٦  
حکمت ١٦، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٧، ٤٧، ٤٩  
٦٢، ٧٣، ٧٧، ٨٣، ٨٩، ٩٢، ٩٥، ٩٨، ١٠٠  
- ١٠٣، ١١٤، ١٤٨، ١٦٠، ٢٠٧  
٢٤٢، ٢٩٤، ٣٢٧، ٣٧١  
٤١٥، ٤٤١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٧٥  
٥١٨، ٥٣٣، ٥٥٢، ٥٧٦، ٥٨٩  
~ اشراقی (فلسفه اشراقی) ١٥، ١٦، ٢٠، ٢٢  
٢٩، ٣٨، ٧٢، ٧٣، ٧٧، ٩٤، ١١٤، ١١٨  
٥٥٥  
~ ایمانی ١٣  
~ رواق ١١٤، ١١٨  
~ متعالیه ١١-١٧، ٥١، ٥٩، ٦٥، ٨٤، ٩٣  
~ مشائی (فلسفه مشائی) ١٥، ١٦، ٢١، ٢٢، ٢٩  
٣٧، ٧٧، ٨٤، ٨٧، ٩٣، ١١٤، ١١٨  
٥٥٥  
~ یونانی ١٣  
~ الالهیه ٨٧، ٩٩، ٣٧٣، ٤٩٩  
~ النظرية ١١٨، ١١٩  
~ الیثریة المصطفویة ١١٨  
حلول ١٩٧، ٢٠٢، ٢٢٩، ٤٣١، ٤٣٢  
٤٤٠-٤٤٢  
~ حمل اولی ذاتی ١٥٥، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١ -  
١٧٤، ٢٣٥، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٧٨  
٢٨٠، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٩، ٢٩٤  
٢٩٥، ٣٢٦، ٣٢٨

- ~ شایع صنایع ۱۳۵.پ، ۱۳۶.پ، ۱۵۶. خلع و لبس ۵۶۸.پ، ۵۷۰.پ
- ۱۶۸.پ، ۱۶۹.پ، ۱۷۱.پ، ۱۷۳.پ، ۱۷۴.پ. خلف ۱۳۴.پ، ۱۳۵.پ، ۱۸۶.پ، ۱۹۴.پ، ۲۰۶.پ
- ۲۴۷.پ، ۲۴۸.پ، ۲۵۸.پ، ۲۶۳.پ، ۲۷۸.پ، ۲۸۰.پ، ۲۴۴.پ، ۲۵۹.پ، ۲۷۳.پ، ۲۰۳.پ، ۴۰۷.پ
- ۲۸۴.پ، ۲۹۴.پ، ۲۹۵.پ، ۳۲۶.پ، ۳۲۷.پ، ۴۱۶.پ، ۴۹۵.پ، ۴۳۱.پ
- ۳۸۱.پ خلق مثالی ۵۲۵.پ
- ~ عرضی ۳۲۶.پ خلو التقيضين ۲۷۸
- ~ غیر متعارف ۱۶۸.پ خیال ۷۵.پ، ۱۳۱.پ، ۳۶۷.پ، ۵۱۵.پ، ۵۲۰.پ، ۵۲۷.پ
- ~ متعارف ۱۶۸.پ، ۱۷۲.پ ~ بالقول ۴۶.پ، ۵۵۱.پ
- حيثيت اطلاقی ۳۷۷.پ ~ منفصل ۴۵
- ~ تعلیلی ۲۱۱.پ، ۲۱۲.پ، ۲۱۸.پ، ۳۷۶.پ، ۳۰۴.پ، ۲۹۱.پ، ۲۲۴.پ، ۱۸۵.پ، ۱۱۸.پ، ۱۰۷.پ، ۳۲۵.پ، ۳۲۹.پ، ۳۵۵.پ، ۳۷۹.پ، ۳۹۶.پ، ۴۰۹.پ
- ۳۷۷.پ، ۴۵۰.پ، ۴۵۱.پ ~ تسفییدی ۱۷۶.پ، ۱۸۳.پ، ۱۹۱.پ، ۲۰۷.پ، ۴۱۸.پ، ۴۲۰.پ، ۴۶۰.پ، ۴۷۴.پ، ۴۷۵.پ، ۴۷۷.پ
- ۲۱۲.پ، ۲۱۸.پ، ۳۲۱.پ، ۳۲۶.پ، ۳۷۶.پ، ۵۰۱.پ، ۵۰۳.پ، ۵۰۶.پ، ۵۴۵.پ، ۵۵۴.پ، ۶۲۳.پ
- ~ محض ۵۶۲.پ ~ دلالتہ المطابقة ۲۲۷
- دور ۱۵۸.پ، ۱۶۲.پ، ۱۶۸.پ، ۱۸۱.پ، ۲۱۱.پ، ۲۲۵.پ، ۲۵۰.پ، ۲۵۱.پ، ۲۷۷.پ، ۲۷۸.پ، ۲۸۲.پ، ۳۲۳.پ، ۳۳۵.پ
- ۳۵۹.پ، ۳۸۰.پ، ۳۸۲.پ، ۳۸۴.پ، ۴۱۱.پ، ۴۶۹.پ، ۴۸۷.پ، ۵۴۰.پ، ۵۸۶.پ، ۵۹۰.پ، ۵۹۸.پ، ۶۰۰.پ
- ~ ۶۱۰.پ ~ المینة ۲۴۹
- ~ المجمولية ۳۵۴.پ، ۳۵۴.پ دهرية ۳۹۰.پ، ۵۰۱.پ، ۵۰۳.پ، ۵۰۷.پ، ۵۰۸.پ، ۵۶۰.پ
- خارج الذات ۴۲۳ خارج المحمول ۹۲.پ، ۲۵۳
- خاص ۲۰۵.پ، ۱۳۲.پ ~ النوعية ۶۲۶
- ~ ذوق التآله ۱۷۸.پ، ۱۷۹.پ، ۱۹۱.پ ~ النوعية ۶۲۶
- ~ الخاص ۲۰.پ، ۷۵.پ، ۳۰۶.پ، ۴۲۰.پ ذهن ۱۲۱.پ، ۱۳۰.پ، ۱۳۱.پ، ۱۳۳.پ، ۱۳۵.پ
- خل اول ۵۲۰.پ، ۵۲۱.پ



- زندیق ۵۹۷  
 سر ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹  
 ~ الاهی ۳۹۰  
 سریان فعلی ۴۳۰، ۴۸۱  
 سعاده الروحانية ۱۱۹  
 سلب ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۱  
 ~ الخاص ۲۸۱  
 ~ العام ۲۸۱  
 سلوک تدریجی ۳۳  
 ~ علمی ۴۵۵  
 سنت ۱۵، ۱۶، ۶۹، ۸۰، ۸۷  
 سنگیت بین علت و معلول ۵۲، ۱۴۵، ۲۶۹، ۲۸۵، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۵، ۳۳۷  
 سیر استکمالی ۴۲۹، ۳۹۷  
 شر ۱۸۵، ۵۴۲  
 شوق جلی ۵۸۹  
 شهود ۱۰، ۳۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۶۴، ۱۸۱، ۲۶۲، ۳۰۵، ۳۳۶، ۳۴۲، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۶، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۷۲، ۴۸۴، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۸، ۵۰۳، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۵۲، ۵۷۳، ۵۹۵، ۵۹۶، ۶۰۴، ۶۱۰، ۶۲۲  
 ~ اجمالی ۴۲۲  
 ~ حضوری ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۹۱  
 ~ حق ۴۲۴، ۴۲۸، ۴۵۳  
 ~ ذاتی ۳۹۷  
 ~ عرفانی ۱۹۶  
 ~ نفس ۴۲۹  
 ~ شیء ما لم یستخص لم یوجد ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۳  
 ~ ما لم یجب لم یوجد ۳۲۹، ۳۳۴  
 ~ صادر اول ۱۵۰، ۱۵۱، ۳۴۳، ۳۴۶  
 ~ ۳۴۷، ۵۱۲، ۵۲۵، ۶۱۴  
 ~ صدیقین ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۲، ۶۰۶  
 ~ ۶۱۰  
 ~ صرف الحقیقه ۵۴  
 ~ الشیء لایتنی ولا یتکرر ۲۸۱، ۲۸۹  
 ~ الشیء لایتعدد ولا یتکثر ۵۳  
 ~ الوجود ۵۳، ۱۸۴  
 ~ ربط ۴۴۸  
 ~ صفات اضافی فعلی ۴۶۴، ۴۶۵  
 ~ الافعال ۱۴۱، ۵۴۰  
 ~ الذات ۱۴۱  
 ~ الذاتیة ۲۶۶، ۳۴۰، ۴۷۷، ۴۱۷  
 ~ ۶۱۸  
 ~ السلب ۴۲۳  
 ~ الفعل ۳۴۰، ۴۷۳، ۴۱۷، ۶۱۸  
 ~ امکانی ۴۶۲  
 ~ ثبوتیه ۲۷، ۲۶۷

- ~ جلالی ۴۷۹پ ~ علمیه (صور) ۱۱۷، ۴۶، ۲۱۷، ۲۳۲پ،  
 ~ جمالی ۴۷۹پ ۲۸۶، ۲۲۹پ، ۴۴۰پ، ۴۴۲پ، ۴۵۴، ۵۰۸  
 ~ حقانی ۴۸۴پ ~ کلی عقلی ۴۳۲پ  
 ~ حقیقی ۴۴۴پ، ۴۶۵پ صور الهی ۷۳پ، ۱۱۴، ۲۱۶پ  
 ~ سرمدیه ۱۲۱پ، ۳۷۳پ ~ جزئی ۴۳۲پ، ۴۷۲پ  
 ~ کمالیه ۲۷پ، ۷۸پ، ۱۰۹پ، ۱۱۱پ، ~ خیالیه ۴۱پ، ۵۳۷پ  
 ۲۴۴پ، ۲۶۶پ، ۳۹۷پ، ۴۰۰، ۴۱۲، ۴۵۹پ ~ عقلی ۳۶۰، ۳۸۷، ۴۳۷پ  
 ~ ۴۶۶پ، ۴۷۵، ۴۷۶، ۵۹۵، ۵۹۸پ ~ مجرد ۲۹پ، ۴۲۹پ  
 صفت علیا ۱۱۲پ ~ کلیه ۳۵، ۴۲۲، ۴۲۹، ۴۳۰پ  
 صقع ربوبی ۵۷۱پ ~ مجرد ۴۷۲پ  
 صنع ۵۰۰ ~ مرستمه ۳۰، ۴۲۴پ، ۴۲۶پ، ۴۷۲پ،  
 صورت ۳۳، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۵۳، ۱۳۱، ۱۳۴، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۶پ  
 ۱۳۶پ، ۱۴۶پ، ۱۵۶پ، ۱۵۷، ۱۶۱پ، ~ مفارق ۴۲۵پ  
 ۱۸۲پ، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۶، ~ نفسیه ۴۸۷پ  
 ۲۰۹، ۲۲۳، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۶۲پ، ~ نوعی ۲۰۱پ  
 ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۵۹، ۳۸۷پ، ~ صورة العقلية ۴۶، ۱۶۱پ، ۴۲۵، ۴۲۸،  
 ۳۸۸، ۳۹۲، ۳۹۵، ۳۹۷، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۳۰، ۴۳۳، ۴۳۸، ۴۴۲پ،  
 ۴۱۷، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۳۰، ۴۳۳، ۴۳۸، ۴۴۳پ، ~ العينية ۱۶۳، ۱۶۴،  
 ۴۳۹، ۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۵۲پ، ~ جسمیه ۵۵۱پ، ۵۲۸، ۵۲۲، ۴۹۴، ۴۸۹،  
 ۵۲۳، ۵۲۹، ۵۴۳، ۵۵۶، ۵۶۵، ۵۷۰، ۵۷۵، ۵۷۷، ۵۷۹، ۵۹۰، ۵۹۴،  
 ~ حییه ۴۳۹ ~ ادراکیه ۴۳۹  
 ~ شخصییه ۴۸۲پ ~ خارجی ۳۸۷، ۴۶۹  
 ~ طبیعی ۵۷۲پ ~ علمی ۳۳، ۴۳۰  
 ~ محسوسه بالذات ۴۳۹

- ~ معقولة ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۴۰، ۴۴۱
- صوفیه ۱۵، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۸، ۶۸، ۷۴، ۷۸، ۸۲، ۱۴۵، ۱۸۱، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۲۴، ۳۲۲، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۵۸، ۴۶۸، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۶، ۵۵۰، ۶۰۹
- ضرورية ۲۲۲
- ~ ازلیه ۱۵۵، ۲۰۹، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۶۲، ۳۷۵، ۳۷۷، ۴۰۸، ۴۱۹، ۴۵۱
- ~ ذاتیه ۱۵۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰
- طباعه ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۹۷، ۶۰۷
- طباع جسمانی ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۷، ۵۸۰، ۵۸۷، ۵۹۰
- ~ کلی ۱۷۶، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۴۴، ۳۴۷
- طبیعت امکانی ۱۸۷
- ~ جوهریه ۲۰۱، ۵۶۶، ۵۶۷
- ~ کلی ۱۸۷، ۱۹۱، ۵۲۵
- ~ اطلاقیه ۴۵۰
- ~ الکلیه ۱۸۶، ۲۰۳، ۲۴۶، ۳۳۰
- طبیعیات ۱۶، ۳۱، ۷۰، ۹۱، ۱۰۵، ۱۰۵، ۱۰۵، ۱۱۹، ۵۶۶، ۵۶۷
- طبیعیین ۵۹۹، ۶۰۱
- ظلمة ۱۵۹، ۲۰۱، ۳۰۱، ۳۹۰، ۴۷۲، ۴۹۸، ۵۱۳، ۵۱۹، ۵۳۰، ۵۶۰، ۵۹۲، ۵۹۳
- ~ فعلی ۱۷۸، ۳۴۹، ۳۵۰
- ظهور ۹، ۲۵، ۵۸، ۷۵، ۸۹، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۴۱، ۲۶۷، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۶۷، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۸۴، ۳۸۸، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۹، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۳۷، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۸، ۴۷۶، ۴۷۹، ۴۸۱، ۴۹۰، ۴۹۳، ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۲۵، ۵۳۰، ۵۳۴، ۵۳۴، ۵۴۳، ۵۴۷، ۵۹۱، ۵۹۴، ۵۹۵، ۶۰۴، ۶۰۶، ۶۱۲، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۱
- ~ انبساطی ۲۹۲
- ~ تفصیلی ۴۹۵
- ~ حق ۴۲۵
- ~ خارجی ۱۰، ۱۸۱، ۲۵۹
- ~ خاص ۲۹۲
- ~ ظلی ۳۸۲
- ~ عینی ۱۶۴
- ~ خارجی ۱۰
- ~ فعلی ۱۷۸، ۳۴۹، ۳۵۰

- عارض الماهية ١٩٣ ~ ذر ٥٢٥ پ  
 ~ الوجود ١٩٣، ١٩٢ ~ ربوبى ٥٠٩ پ، ٥١٦ پ، ٥٦٩ پ، ٥٧٢ پ  
 ~ وجود خارجى ١٩٣ پ ~ سفلى ١١٣ پ  
 ~ ذهنى ١٩٣ پ ~ طبع ٥٤٢، ٥٥٩ پ  
 ~ بالفعل ٤٣٨ پ، ٤٤١ پ، ٥٤٩ پ ~ طبيعت ٤٧٠ پ  
 ~ عالم اجسام ٤٠١ پ، ٥١٤، ٥٣٥، ٥٤٣، ٥٤٤ ~ عقل ٤٦، ٥٣، ٤٨٧، ٤٨٨، ٥١٣، ٥٢٥ پ -  
 ~ ارواح ٤٠١ پ، ٥٢٤ ~ ٥٢٧ پ، ٥٧٢ پ، ٥٧٣ پ، ٤٢١ پ  
 ~ التام ٢٨٣ ~ عقول ٥٣٠ پ، ٥٧١ پ، ٥٧٢ پ، ٥٩٠ پ  
 ~ القدر ٢٢٠، ٣٤٢ ~ علوى ١١٣ پ، ٤٢١ پ  
 ~ ~ الذهنى ٤٨٣ پ ~ عند ٤٨٧، ٤٩٠، ٥٢٨ پ  
 ~ ~ الهى ٥١٧ ~ غلايى ٣٩٥ پ، ٣٩٦ پ، ٣٩٩ پ، ٤٧٩ پ  
 ~ ~ امر ١٠، ٢٨٣ پ، ٢٨٩، ٢٩١، ٥١٣، ٥١٩ ~ ٥٧٢ پ  
 ~ ٥٢٧ پ، ٥٤٠، ٥٤٢، ٦١٣، ٢٩٦ ~ غيب ٤٧ پ  
 ~ ~ امكان ٥٢٦ پ ~ فرق ٤٩٠ پ، ٥٢٥ پ  
 ~ ~ ايجاد ٥٢٠ ~ قدس ٦٧، ٧٠ پ  
 ~ ~ برزخ ٧٣ ~ قضاء ٢٨٣ پ  
 ~ ~ تجرد ٥٧٢ پ ~ مـاده ٤٠٠ پ، ٤٩٨ پ، ٥١٣ پ، ٥٢٨ پ  
 ~ ~ تقدير ٤٨٣ پ ~ ٥٣٠ پ، ٥٥٥ پ، ٥٥٦ پ، ٥٦١ پ، ٥٧١ پ  
 ~ ~ جيروت ١٠ ~ ٥٧٢ پ، ٥٧٨ پ، ٥٨٨ پ، ٥٩٠ پ  
 ~ ~ جمع ٤٩٠ پ ~ مثال ٧٨، ٨٧، ٢٢٥ پ، ٤٢١ پ  
 ~ ~ حادث ٥٦٢ پ ~ ~ نزولى ٢٢٥ پ  
 ~ ~ حس ٥٧٨، ١٠ پ ~ مجردات ٥٢٨ پ  
 ~ ~ خلع ٥١٤ ~ محسوس ١٠ پ  
 ~ ~ خلق ٣٤٧ پ، ٣٧١ پ، ٢٨٣ پ، ٢٨٩، ٤٩١، ~ مديرات نفسانيه ٥١٤ پ  
 ~ ٤٩٧، ٥١٠ پ، ٦١٩ ~ معنا ٥٧٨ پ  
 ~ ~ دنيا ٥٢٤ ~ ملكوت ٥٣٠ پ







- ~ الربوبي ٢٧٣  
 ~ السياسة ١١٨  
 ~ الطبيعي ١١٩  
 ~ العيني ٢٦٦  
 ~ القيامة ١١٩  
 ~ الكلبي ١١٩، ٥٠٠  
 ~ الله ٢٦٦، ٣٦٧  
 ~ المنزل ١١٨  
 ~ الميزان ١٣٤، ٢٥٢  
 ~ النبوة والإمامة ١١٩  
 ~ النفس ٣٠، ٧٤  
 ~ اليقين ٨٧، ١٨٩، ٣٢١، ٤٩٦  
 ~ باري ٥٤، ٥٤، ١٧٦، ٣٢٢، ٤٢٣  
 ~ ٥٠٦  
 ~ بسيط ٤٥٤، ٥٩٤، ٦٠٦  
 ~ تام ٣٩٩  
 ~ تفصيلي ٣٠، ٣١، ٤١٥، ٤٢٢، ٤٢٦  
 ~ ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٦، ٤٨٦، ٤٩٨  
 ~ ٥٠٢، ٥٠٦  
 ~ توحيد ٢٩، ٣٠، ٧٤، ٧٥  
 ~ حصولي ٥٠، ١١٦، ١١٧، ١٣٣، ١٤٠  
 ~ ١٤٦، ٢٤٥، ٣٠٣، ٣٢٠، ٣٢٥  
 ~ ٤٢٤  
 ~ ~ ارتسامي ٢٢٤  
 ~ حضوري ١١٦، ١١٧، ١٣٣، ١٤٦  
 ~ ٤٢٤  
 ~ ~ اشراقي ٤٤٨  
 ~ حق ٥٤، ٥٥، ٨٧، ١١٥، ٢٦٨، ٤٢٦  
 ~ ٢٣٢، ٤٦٧، ٤٧٢، ٤٨٠، ٥٠٢  
 ~ ٥٠٣  
 ~ شهودي ١١٥، ٣٥٢  
 ~ صرف ٥٠٦  
 ~ ضروري ٢٢٣  
 ~ عقول عرضيه ١٣٣  
 ~ فطلي ٤٧٢، ٦٠٦  
 ~ ~ حق ٤٢٤  
 ~ قديم ازلي ٤١٥  
 ~ لدني اجمالي ٤٩٨  
 ~ مركب ٤٥٤، ٥٩٤  
 ~ معاد ٢٩، ٣٠  
 ~ نظري ١٢٠، ١٨٨، ٦٠  
 ~ واجب ٢٣٦  
 ~ علوم آل محمد ﷺ ٩٦  
 ~ القرآن ٢٨  
 ~ رباني ٥٢٥  
 ~ عقلي ٨، ١٢، ٢٠، ٢٩، ٦٠، ٦٢، ٦٦، ٧٠  
 ~ ٨٩، ٩٦، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٥  
 ~ ٥٦١، ٦١٨  
 ~ ثقل ٢٩، ٧٠، ٨٩، ٩٧، ٩٨، ١٠٦، ١١٨  
 ~ علة الاعدادية ٢٧٥، ٢٣٤، ٥٢٥  
 ~ الاولى ١١٩، ٤٠٠، ٥١٥  
 ~ الفاعلية ١٩٩

- ~ ذاتی ۵۸۱  
 عقاء مغرب ۱۱۱، ۱۱۶، ۳۴۱، ۳۷۶ پ  
 فاعل بالتجلی ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷ پ  
 عوارض العامة ۲۵۲  
 ~ خارجی ۲۱۳، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۵۹ پ  
 ~ بالتسخیر ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۷۴ پ  
 ~ بالجبر ۵۰۲، ۵۰۴ پ  
 ~ بالرضا ۵۰۱-۵۰۳، ۵۰۵ پ  
 ~ بالطبع ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۷ پ  
 ~ بالعناية ۵۰۱-۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۸ پ  
 ~ بالتفسیر ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۴ پ  
 ~ بالقصد ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۵، ۵۰۸ پ  
 فاعلیت حق ۵۵  
 فتح قریب ۵، ۳۰۶ پ  
 ~ مبین ۵، ۳۰۶ پ  
 ~ مطلق ۵، ۳۰۶ پ  
 فصل ۵۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴-۱۳۷، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۸، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۸، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۵۲، ۳۵۴-۳۵۶، ۳۷۰، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۲، ۴۰۳ پ  
 ۴۱۳، ۴۷۰، ۶۰۴  
 ~ عقلی ۳۸۷ پ  
 فعل ۱۲، ۴۵، ۱۴۵، ۲۸۶، ۳۲۴، ۳۶۲، ۳۶۸، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۸۶، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۶۳، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۳، ۴۹۲، ۴۹۳، ۵۰۰-۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۷ پ  
 ~ ذاتی ۵۸۱  
 عقاء مغرب ۱۱۱، ۱۱۶، ۳۴۱، ۳۷۶ پ  
 عوارض العامة ۲۵۲  
 ~ خارجی ۲۱۳، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۵۹ پ  
 ~ بالتسخیر ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۷۴ پ  
 ~ بالجبر ۵۰۲، ۵۰۴ پ  
 ~ بالرضا ۵۰۱-۵۰۳، ۵۰۵ پ  
 ~ بالطبع ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۷ پ  
 ~ بالعناية ۵۰۱-۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۸ پ  
 ~ بالتفسیر ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۴ پ  
 ~ بالقصد ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۵، ۵۰۸ پ  
 فاعلیت حق ۵۵  
 فتح قریب ۵، ۳۰۶ پ  
 ~ مبین ۵، ۳۰۶ پ  
 ~ مطلق ۵، ۳۰۶ پ  
 فصل ۵۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴-۱۳۷، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۸، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۸، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۵۲، ۳۵۴-۳۵۶، ۳۷۰، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۲، ۴۰۳ پ  
 ۴۱۳، ۴۷۰، ۶۰۴  
 ~ عقلی ۳۸۷ پ  
 فعل ۱۲، ۴۵، ۱۴۵، ۲۸۶، ۳۲۴، ۳۶۲، ۳۶۸، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۸۶، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۶۳، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۳، ۴۹۲، ۴۹۳، ۵۰۰-۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۷ پ  
 غایت (غایات) ۱۰، ۲۳، ۳۰، ۵۳، ۱۱۵، ۲۷۶، ۲۸۸، ۳۹۲، ۳۹۶، ۳۹۷ پ  
 ۳۹۹ - ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۱۰، ۴۱۱ پ  
 ۴۱۶، ۴۳۷، ۴۴۶، ۴۵۴، ۵۷۲ پ  
 ۵۷۳، ۵۸۷-۵۹۱، ۶۰۵، ۶۰۶ پ  
 غایة الغایات ۳۰، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۰ پ  
 غنا ۵۲، ۱۴۰، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۹۲ پ  
 ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۲۸، ۳۶۵، ۳۷۰ پ  
 ۳۷۴، ۳۷۶، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۱۱، ۴۱۳ پ  
 ۴۷۸، ۴۹۷، ۵۱۱، ۵۵۳، ۵۹۶، ۶۰۳ پ  
 ۶۰۴، ۶۲۴ پ  
 غنای ذاتی ۳۹۶، ۳۹۹ پ  
 غنی بالذات ۷۸، ۵۹۱  
 غیب ۱۲۵، ۱۴۴ پ  
 ~ النیوب ۱۱۱ پ  
 ~ کلی ۹  
 ~ محض ۱۳۸، ۴۹۷ پ  
 ~ مطلق ۱۱۱، ۵۳۳ پ  
 ~ نفس ۲۸، ۳۱، ۸۰، ۴۳۱ پ



- ~ الاقدس ۴۴۶پ، ۴۵۷، ۴۸۰پ، ۴۸۱پ، ۵۸۰پ، ۵۸۱، ۵۸۳پ - ۵۸۷پ، ۵۹۰پ، ۶۱۸، ۶۲۵پ، ۹، ۱۱۰، ۳۴۲پ
- ~ الوحی ۵۱۴
- ~ الهام ۵۱۴
- ~ مقدس ۱۱۰، ۴۵۷، ۴۸۰پ، ۴۸۱پ، ۴۹۵پ، ۵۲۶، ۵۲۷پ، ۶۱۷پ، ۶۱۸پ
- ~ زمانی ۵۵۵پ، ۵۶۳
- قشریون ۴۷پ
- قضا و قدر ۶۲۲
- قبا قوسین ۱۳۹پ، ۳۰۶پ، ۴۸۱پ، ۴۸۳پ
- ~ الخارجیة ۲۸۴
- ~ الذهنیة ۲۸۳، ۲۸۴
- قضية حنیة ۱۹۴پ
- ~ ذهنی ۲۶۱پ
- ~ ضروریہ ۲۳۲پ
- ~ مشروطہ ۱۹۴پ
- ~ عینی ۴۸۳پ
- قدرت ۳۵، ۴۰، ۵۵پ، ۷۸پ، ۱۱۲، ۱۱۶پ، ۱۲۸، ۱۲۹پ، ۱۴۳پ، ۲۲۳پ، ۲۴۴پ، ۲۶۷، ۲۶۸پ، ۲۸۶، ۳۴۹پ، ۳۹۰، ۳۹۶پ
- ~ ۴۰۰پ، ۲۰۸پ، ۴۱۵پ، ۴۱۶پ، ۴۱۹پ، ۴۵۹پ، ۴۶۱پ - ۴۶۵پ، ۴۶۹، ۴۷۳پ، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷پ، ۴۷۹پ، ۴۸۰، ۴۸۸پ، ۴۸۹پ، ۵۰۰پ، ۵۰۱پ، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۸، ۵۴۱، ۵۶۲پ، ۵۹۱، ۵۹۵پ
- قدم ۷۰، ۱۱۲، ۵۵۶پ، ۵۶۱پ، ۵۶۲پ، ۵۸۱، ۵۸۵پ، ۵۸۶پ، ۵۹۶
- قدیم ۵۵، ۸۲پ، ۲۰۰پ، ۳۴۳پ، ۴۵۹پ، ۴۷۲، ۴۸۶، ۴۸۷، ۵۳۶، ۵۵۵پ، ۵۷۵، ۵۱۰پ
- ~ ~ ونزول ۳۲، ۴۶، ۵۶، ۷۳پ، ۱۳۳پ، ۵۱۰پ



۲۵۶پ	~ الاول ۲۹۸، ۳۰۰
~ الطبیعی ۱۲۷پ، ۱۲۸، ۱۴۵پ، ۱۸۶پ،	~ التوحید نفی الصفات عنه ۳۵۰پ، ۴۰۲پ
۱۹۱پ، ۲۲۱پ، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۱۶پ، ۳۶۶پ	~ العقلية ۴۰۹
~ ذاتی ۲۵۱	~ ذاتی ۳۴۹پ
~ ذهنی ۲۸۳	~ ~ اطلاق ۱۱۰پ
~ عرضی ۲۵۱	~ محض ۴۱۷پ
~ عقلی ۲۲۱پ، ۲۴۹پ	~ مطلق ۳۹۶پ، ۴۱۱پ، ۴۷۴، ۴۷۷
~ منطقی ۲۲۱پ	~ ممکن ۵۱۳
کلیه ۱۲۴، ۱۳۷، ۱۸۵، ۲۴۶، ۲۵۲پ، ۲۶۰،	~ وجوبی ۱۴۰پ
۲۶۸پ، ۳۰۳، ۳۳۰، ۳۵۱، ۳۵۲پ، ۳۵۴،	~ وجودی ۲۰۵پ، ۳۹۹پ، ۴۰۳، ۴۶۱پ،
۳۵۶، ۳۷۱پ، ۴۶۸پ، ۴۷۵، ۴۷۶، ۶۰۸پ	۵۱۵
~ الهیه ۵۵۲، ۵۵۴	کـ ۴۲، ۴۳پ، ۱۵۷پ، ۲۰۱پ، ۲۰۲پ،
کمال ۵۳، ۹۷، ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۹پ، ۱۱۵پ،	۲۰۷پ، ۲۳۰پ، ۲۳۴پ، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۹۳،
۱۱۶پ، ۱۴۱پ، ۱۴۸، ۱۵۵، ۲۱۰پ،	۵۷۶
۲۱۸، ۲۴۳، ۲۶۶پ، ۲۶۷پ، ۲۷۶پ، ۲۹۱	کمیة القارة ۲۰۴
۲۹۴-، ۳۰۶پ، ۳۰۷، ۳۰۹پ، ۳۱۸پ، ۳۲۷،	~ غیر قارة ۲۰۴
۳۴۹، ۳۷۱پ، ۳۷۲، ۳۷۶پ، ۳۸۳، ۳۸۸پ،	کثر مخفی ۱۱۶پ، ۱۱۷پ، ۳۴۱پ، ۳۷۶پ،
۳۹۲-، ۳۹۴، ۳۹۷پ، ۳۹۸پ، ۳۹۹، ۴۰۰پ،	۳۹۶پ، ۴۵۷پ، ۳۸۳
۴۰۳-، ۴۰۷پ، ۴۱۰، ۴۱۱پ، ۴۱۳-، ۴۲۱،	کون و فساد ۲۰۱پ، ۲۰۲پ، ۲۰۶پ، ۴۵۶۷پ،
۴۲۳، ۴۲۴پ، ۴۲۹پ، ۴۴۲پ، ۴۴۶پ،	۵۶۸پ، ۵۶۹
۴۵۲، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۷۱پ، ۴۷۴، ۴۷۷، ۴۹۲،	کیف ۴۲، ۱۵۷پ، ۲۰۱-، ۲۰۳پ، ۲۰۷پ،
۵۱۲، ۵۳۲، ۵۴۷پ، ۵۴۹، ۵۶۶پ، ۵۷۲پ،	۲۳۰پ، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۹۳، ۴۴۲پ، ۵۷۶پ،
۵۸۹، ۵۹۰پ، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۴-، ۶۰۷،	۵۷۷
۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۶، ۶۱۸پ، ۶۲۳پ،	کیفیات ۵۵۶، ۵۸۲
۶۲۶	لابشرط ۱۱۱پ، ۱۳۹پ، ۱۷۵پ، ۱۹۴پ،
~ اسمانی ۱۱۰، ۳۴۹پ	۲۸۰پ، ۲۸۸پ، ۲۹۲پ، ۲۹۵پ، ۲۹۶پ،



~ قدیم ۵۸۸ پ	۴۵۲ پ، ۴۵۸ پ، ۴۶۱، ۴۶۵ پ، ۴۷۰ پ،
~ قریب ۱۹۰ پ، ۵۸۲، ۵۷۴	۴۷۲ پ، ۴۸۹ پ - ۴۹۱، ۵۰۰ پ، ۵۰۱ پ،
~ کل ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۴۰ پ	۵۰۲ پ، ۵۲۵ پ، ۵۳۰ پ، ۵۳۳ پ، ۵۴۰،
~ مشہودی ۲۳۰ پ	۵۲۲، ۵۴۴ پ، ۵۴۶ پ، ۵۵۱ پ، ۵۵۲ پ
~ نور ۵۱۱ پ	۵۵۶ پ، ۵۵۷ پ، ۵۵۹ پ، ۵۶۴ پ، ۵۷۰ پ،
~ وجود ۵۲، ۵۳، ۱۱۵ پ، ۱۱۷ پ، ۲۰۰ پ،	۵۷۴، ۵۷۵ پ، ۵۷۷ پ، ۵۸۰ پ، ۵۸۲، ۵۸۴،
۳۲۸ پ، ۴۴۸ پ، ۴۴۹ پ، ۵۳۰ پ، ۵۳۹ پ،	۵۸۶ پ، ۵۸۸ پ، ۵۹۰، ۵۹۴ پ، ۵۹۸ پ،
۵۵۴ پ، ۵۵۵ پ، ۵۵۸ پ	۶۰۱ پ، ۶۰۲ پ، ۶۰۴ پ، ۶۰۹، ۶۱۲ پ،
~ و معاد ۱۵، ۳۰ پ، ۳۵، ۴۶، ۴۷ پ، ۶۹، ۷۴	۶۱۵ پ، ۶۲۰، ۶۲۴ پ
۳۶۷ پ، ۳۷۲	~ اثر ۳۰۹ پ، ۵۳
مضافیان ۳۳، ۴۳۱، ۴۳۳ پ، ۴۳۴، ۴۴۱ پ،	~ اشتقاق ۲۶۳، ۲۸۸ پ
۴۴۵ پ	~ اعسلا ۳۰، ۳۲، ۳۹۵ پ، ۳۹۶ پ، ۳۹۸ پ،
متکلم (متکلمین) ۱۵ پ، ۱۷، ۳۵، ۴۸، ۸۲ پ،	۴۰۰ پ، ۴۲۴ پ، ۵۰۲ پ، ۵۱۳، ۶۰۶ پ
۱۳۱ پ، ۱۴۸ پ، ۱۴۹، ۲۸۱ پ، ۳۴۳ پ،	~ الافاضة ۳۲۶
۳۴۶، ۳۷۳، ۵۰۳، ۵۰۸ پ، ۵۵۵ پ، ۵۶۳،	~ الاول ۱۱۹، ۱۵۰ پ، ۲۳۷ پ، ۳۲۶ پ، ۴۵۵،
۵۶۴، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱	۵۶۱ پ، ۵۶۲ پ، ۵۷۴ پ
مثّل ۴۸۹ پ، ۵۱۱ پ	~ المبادیٰ ۳۹۹ پ، ۱۲۰ پ
~ افلاطونی ۳۹، ۷۳ پ، ۳۶۰ پ، ۴۶۹، ۵۷۷ پ	~ اتباع ۵۲۵ پ
~ النوریه ۳۰ پ، ۳۲، ۳۹	~ تعینات ۲۵ پ
~ نوری ۴۲۵ پ	~ حرکت ۲۵ پ، ۴۳، ۸۲ پ، ۵۵۸ پ
~ افلاطونی ۲۴ پ	~ حقیقی ۲۳۰ پ
مجردات امکانی ۳۹۵ پ	~ صدور ۱۱ پ
~ محض ۳۹۴ پ	~ ظہور ۲۵۰ پ، ۲۶۲ پ، ۲۶۳ پ، ۴۱۳ پ،
مجرد الوجود ۱۸۵ پ	۴۹۷ پ، ۵۰۲ پ، ۵۰۶ پ
مجموع بالذات ۱۵۰ پ	~ فاعلی ۴۰۰ پ
محو و اثبات ۴۹۶	~ فعال ۶۲۵



- ~ سریانی ۶۱۷ پ  
 ~ علمی ۴۴۹ پ  
 ~ قیومی ۳۴۸.۷ پ، ۴۲۹ پ، ۵۴۲  
 مفاهیم تصدیقی ۹  
 ~ تصویری ۹  
 ~ کلی ۹، ۱۰  
 مقام اجمال و تفصیل ۱۱۰ پ  
 ~ احدیت ۱۱۰ پ، ۱۱۲ پ، ۱۱۵ پ، ۱۱۷ پ،  
 ۱۳۹ پ، ۱۴۲ پ، ۳۷۳ پ، ۴۲۲ پ، ۴۵۶ پ  
 ~ التحریر ۳۱۲  
 ~ الرحمانیة ۱۸ پ  
 ~ الرحیمیة ۶۱۸ پ  
 ~ الصحو ۴۸۳ پ، ۵۵۳ پ  
 ~ القیومیة ۶۱۸ پ  
 ~ تهرود ۴۰۰ پ  
 ~ تصور ۱۰  
 ~ جمع ۴۸۱ پ  
 ~ ~ الجمعی ۱۱۰ پ، ۵۲۱ پ، ۵۲۲ پ  
 ~ غیب ۳۹۲ پ  
 ~ قاب قوسین ۱۱۰ پ، ۳۰۶ پ  
 ~ قبض و بسط ۱۱۰ پ  
 ~ کمون ۹  
 ~ واحدیت ۳۱، ۱۱۰ پ، ۱۱۲ پ، ۱۱۵ پ،  
 ۱۱۹، ۱۳۹ پ، ۴۲۲ پ، ۴۲۵ پ، ۴۸۱ پ  
 ~ ولایت ۳۰۶ پ، ۳۰۷  
 مقدار تعلیمی ۲۱۷
- مقولات الجوهریة ۱۲۸ پ، ۱۲۹ پ  
 ~ المرضیة ۱۲۸ پ، ۱۲۹ پ، ۲۰۱ پ  
 مقولة المضاف ۳۵۱-۳۵۴، ۳۵۷، ۳۵۸  
 مقوم ۱۳۴ پ-۱۳۶ پ، ۱۶۰ پ، ۲۵۲  
 مکتب اشراق ۳۷، ۴۸  
 ~ شیخیه (مسلک شیخی) ۸، ۵۸ پ، ۶۶  
 ~ مشائین ۳۷  
 ملکوت ۱۱۳ پ، ۱۱۴، ۳۷۸، ۳۹۷ پ، ۴۵۶ پ،  
 ۴۹۳ پ، ۵۰۶ پ، ۵۲۷ پ، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۵۲ پ  
 ~ اعلا ۳۰۵ پ  
 ملیون ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۷۱ پ  
 ممکن (ممکنات) ۵۳، ۵۵، ۷۸ پ، ۱۱۶ پ،  
 ۱۱۷ پ، ۱۱۹، ۱۲۶ پ، ۱۳۹ پ-۱۴۳ پ،  
 ۱۴۵، ۱۴۹ پ، ۱۵۲ پ، ۱۵۹ پ، ۱۶۱، ۱۶۲،  
 ۱۸۲، ۱۸۶ پ، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۸،  
 ۲۱۲ پ، ۲۱۹، ۲۲۱ پ، ۲۴۳ پ، ۲۶۵،  
 ۲۶۷ پ، ۲۶۸ پ، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۸۱ پ،  
 ۲۹۲ پ-۲۹۵، ۳۰۲، ۳۱۴ پ، ۳۲۳ پ-۳۲۵،  
 ۳۲۷، ۳۳۵ پ، ۳۴۲ پ، ۳۴۳ پ، ۳۴۶ -  
 ۳۴۹ پ، ۳۵۱، ۳۵۸، ۳۶۷، ۳۶۸ پ، ۳۷۲،  
 ۳۷۴ پ، ۳۷۵، ۳۸۰ پ-۳۸۲، ۳۸۴،  
 ۳۸۵، ۳۹۴ پ، ۳۹۶ پ، ۳۹۷ پ، ۳۹۹ پ،  
 ۴۰۲ پ، ۴۰۵، ۴۰۶ پ، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۲،  
 ۴۴۴، ۴۴۶ پ، ۴۴۸، ۴۵۱، ۴۵۴ پ، ۴۵۵،  
 ۴۵۷ پ، ۴۵۸، ۴۶۴ پ، ۴۶۵ پ، ۴۷۰، ۴۷۱،  
 ۴۷۵، ۴۷۸، ۴۸۲، ۴۹۳ پ، ۴۹۴، ۴۹۷ پ



- نفوس جزئیہ ۵۲۳ ~ غنی ۲۱۸ پ  
 ~ کلیہ ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷ پ  
 ~ مقدسہ ۵۲۳  
 ~ ناطقہ ۸۱، ۱۴۲، ۳۷۵، ۱۵۵، ۵۳۵، ۵۱۵ پ  
 ۵۵۲، ۵۳۸ پ  
 نور ۲۷، ۳۸، ۴۶، ۱۴۴، ۱۴۷، ۲۰۷، ۲۱۰ پ  
 ۲۱۰، ۲۲۰، ۲۶۴، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۲۸، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۹۰، ۴۱۲، ۴۳۰، ۴۳۷، ۴۹۴، ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۲۱، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۳۰، ۵۳۲، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۶۰، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۸، ۶۰۳، ۶۰۵، ۶۱۵، ۶۲۲ پ  
 ~ اسفہد ۵۱۱ پ  
 ~ اعظم ۵۱۴  
 ~ الانوار ۱۲۷، ۱۳۸، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۱۴، ۴۵۵، ۵۱۱، ۵۴۷، ۵۹۴، ۶۱۵ پ  
 ~ الاول ۲۱۸، ۵۱۰ پ  
 ~ البسط ۲۸۸، ۲۹۰  
 ~ الوجہود ۱۴۱، ۱۴۴، ۲۰۸، ۲۴۲، ۲۴۲، ۲۶۳، ۲۸۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۴۱۴، ۵۷۳، ۵۴۵ پ  
 ~ الیقین ۱۱۴  
 ~ حقیقی ۳۰۱، ۳۰۲ پ  
 ~ ذاتی ۴۵۷ پ  
 ~ صرف ۳۸۳، ۴۱۸ پ  
 ~ غنی ۲۱۸ پ  
 ~ فقیر ۲۱۸ پ  
 ~ قاهری ۵۱۱ پ  
 ~ محض ۵۱۵  
 ~ محمدی ۵۳۸ پ  
 ~ مطلق کلی ۱۰  
 ~ نفسی ۵۱۱ پ  
 ~ واحد ۵۳۵  
 نوع ۳۹، ۴۲، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۸۸، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۱۹، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۷۷، ۲۸۴، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۷۰، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۵۰، ۵۵۴، ۵۶۷، ۵۷۷، ۵۸۰ پ  
 واجب ۷۸، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۳، ۱۹۹، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۸۰، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۲، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۴۸، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۷ پ

۴۵۸. ۴۶۰. ۴۶۲. ۴۶۶. ۴۶۸. ۴۶۹. ۴۷۰. وجوب ۵۲. پ. ۱۱۲. ۱۲۱. پ. ۱۴۳. پ. ۱۴۵. پ.
۴۷۵. پ. ۴۷۶. ۴۸۶. ۴۹۰. ۴۹۳. ۵۴۵. پ. - ۵۴۷. پ. ۵۶۳. ۵۹۰. پ. ۵۹۶. ۵۹۸. پ. ۶۰۷. ۶۰۹. ۶۱۱. ۶۱۶. ۶۱۹. ۶۲۵. پ.
- ~ الوجود ۱۶۲. پ. ۱۷۸. پ. ۱۸۲. ۱۸۴. پ. ۱۸۵. پ. ۲۱۸. ۲۱۹. ۲۲۷. ۲۹۹. پ. ۳۴۶. ۳۷۵. پ. - ۳۸۷. ۳۹۹. پ. ۴۰۱. ۴۰۵. پ. - ۴۱۳. ۴۱۵. ۴۱۷. پ. ۴۱۸. پ. ۴۲۵. ۴۲۷. ۴۶۱. ۴۷۹. ۵۴۶. ۵۹۴. پ.
۶۰۱. ۶۰۲. پ. ۶۱۹. ۶۲۵. پ.
- ~ ~ ~ بالذات ۱۵۱. پ. ۲۶۷. پ. ۳۳۷. پ. ۳۵۲. پ. ۳۹۸. ۳۹۹. ۴۰۱. ۴۰۶. ۴۰۹. ۴۱۸. پ. ۴۱۹. پ. ۴۲۳. ۴۵۰. پ. ۴۵۱. پ. ۴۶۲. پ. ۴۶۴. پ. ۴۶۶. ۴۷۴. ۴۷۷. پ. ۵۹۶. پ.
- ~ ~ ~ بغير ۱۸۴. پ. ۳۸۱. پ. ۴۰۹. پ. ۳۶۵. پ. ~ تعالی ۳۶۵. پ. واحد حقیقی ۱۵۱. پ. ۲۶۱۴. پ.
- ~ ~ ~ شخصی ۱۱۰. پ. ۱۲۱. پ. ۱۴۲. پ. ۱۴۳. پ. ۲۰۲. پ. ۲۹۱. پ. ۳۴۱. پ. ۳۷۵. پ. ۴۰۱. پ. ۵۰۷. پ.
- ~ ~ ~ واحدیت ۲۳۳. پ. ۳۰۹. پ. ۳۹۲. پ. ۴۰۲. پ. ۴۰۵. ۴۲۵. پ. ۴۲۶. پ. ۴۵۲. ۴۵۶. پ. ۴۸۰. پ. ۴۸۱. پ. ۴۹۰. پ. ۴۹۵. پ. ۴۹۷. پ.
- ~ ~ ~ ۵۳۳. ۵۳۲. ۵۳۰. پ. واسطه در ثبوت ۳۷۷. پ. ~ ~ ~ عروض ۳۷۷. پ.
- ~ ~ ~ ازلی ۲۲۰. پ. ~ ~ ~ بالغیر ۲۲۰. ۲۳۷. پ. ۵۱۰. پ. ~ ~ ~ بحث ۴۱۷. پ. ~ ~ ~ خارجی ۰۲. پ. ~ ~ ~ ذاتی ۲۲۰. ۱۲۰. پ. ~ ~ ~ وجود ادراکی ۴۴۰. پ. ~ ~ ~ عقلی ۴۳۸. پ. ~ ~ ~ استقلالی ۵۳۸. پ. ~ ~ ~ اصلی ۱۶۱. پ. ۱۶۴. پ. ~ ~ ~ اطلاقی ۴۱. ۳۴۱. پ. ۲۵۹. پ. ۶۰۴. پ. ~ ~ ~ افتراقی ۵۷۹. پ. ~ ~ ~ الإبدائی ۶۱۶. پ. ~ ~ ~ الاثنائی الرابطة ۳۴۹. پ. ~ ~ ~ الاعلی ۱۴۴. پ. ~ ~ ~ الامکانی ۱۶۲. پ. ۳۵۲. پ. ۳۷۰. پ. ۳۷۷. پ. ~ ~ ~ ۳۷۸. ۳۹۴. پ. ۴۴۸. پ. ۵۲۲. پ. ۶۰۴. پ. ~ ~ ~ العام البدی ۲۶۸. پ.

- ~ القیومی ۲۰۱  
 ~ المصدری ۲۸۸، ۳۳۶، ۳۶۳  
 ~ المطلق الاضافی ۳۴۴  
 ~ الحقیقی ۳۴۲  
 ~ الهی ۴۵۴  
 ~ بالذات ۵۶۶  
 ~ بـِـسـُـخـُـت ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۴  
 ~ ۴۷۸  
 ~ بدیعی ۱۵۵  
 ~ برزخی ۵۳۷  
 ~ تدریجی ۵۷۵  
 ~ تعلق ربطی ۱۶۱  
 ~ جمعی ۳۰۸، ۴۹۱  
 ~ حقانی ۳۰۶، ۵۲۲  
 ~ حق ۳۹۱، ۴۱۲، ۴۵۴، ۴۵۸  
 ~ حقیقی ۲۷۱، ۳۸۴  
 ~ خارجی ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۶۴  
 ~ ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۸۵، ۱۹۳  
 ~ ۱۹۴، ۲۱۱ - ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۴  
 ~ ۲۳۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۰  
 ~ ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۷۶، ۲۸۷  
 ~ ۳۱۷ - ۳۲۰، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۶۶  
 ~ ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۸۲، ۳۸۷، ۴۰۰  
 ~ ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۴۲، ۴۴۸، ۴۵۷  
 ~ ۴۷۱، ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۰۱، ۵۰۳  
 ~ ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۶، ۵۸۸  
 ~ خصاص ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۵۷  
 ~ ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۸۱  
 ~ ۲۹۹، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۳۷، ۳۳۸  
 ~ ۳۸۰، ۴۳۲، ۴۴۸، ۴۷۱، ۴۸۰  
 ~ دانی ۳۹۵  
 ~ ذهنی ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۶۴، ۱۶۷  
 ~ ۱۹۴، ۲۲۴، ۲۵۰، ۲۶۸، ۲۸۷  
 ~ ۳۱۸، ۴۳۶، ۴۶۸  
 ~ رابطی ۲۹۶، ۳۱۴، ۳۱۵، ۴۰۴  
 ~ ربطی ۳۸۳  
 ~ سیال ۵۶۹  
 ~ صرف ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۸۶  
 ~ ۲۱۵، ۲۴۴، ۲۴۷، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۷۴  
 ~ ۳۷۷، ۳۸۲، ۳۸۷، ۴۰۴، ۴۰۸  
 ~ ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۶، ۴۸۹، ۴۹۵  
 ~ ~ مطلق ۴۷۸  
 ~ ظلی ۱۳۱، ۱۶۱  
 ~ عام ۲۱۱، ۲۹۹، ۳۴۵، ۳۶۵  
 ~ ۳۷۶، ۴۰۸، ۴۱۴، ۴۱۷  
 ~ ~ مصدری ۲۴۷  
 ~ ~ منبسط ۳۷۸  
 ~ عقلانی ۵۷۸  
 ~ عقلی ۱۹۰، ۴۷۲، ۵۲۵، ۵۳۷  
 ~ عینی ۲۱۴  
 ~ فعلی نوری ۴۳۸  
 ~ کلی ۱۰، ۶۰۸

- ~ مادی ۲۲۴ پ، ۴۷۲ پ ~ وجود ۱۴۰ پ  
 ~ مثالی ۵۲۵ پ ~ اضافی ۴۷۹ پ  
 ~ مجرد ۳۳، ۳۱۰ پ، ۴۲۷ پ، ۵۰۷، ۵۳۰ پ ~ اطلاق ۱۴۰ پ، ۱۴۲ پ، ۱۴۳ پ، ۳۰۶ پ،  
 ~ محض ۳۴۱ پ، ۳۷۸ پ، ۴۰۲ پ، ۴۵۲، ۳۰۸ پ، ۳۱۰ پ، ۳۴۸ پ، ۳۷۰ پ، ۳۷۵ پ،  
 ۴۵۵ پ-۴۵۷ پ، ۴۸۰ پ، ۵۱۰ پ، ۵۱۶ پ ۶۰۹ پ  
 ~ مصدری انتزاعی ۲۲۰ پ ~ انبساطی ۲۰۸ پ  
 ~ مطلق ۵۲، ۵۳ پ، ۶۸ پ، ۱۳۹ پ، ۱۴۵، ۱۵۵، ۲۰۰، ۲۱۸ پ، ۲۶۶، ۲۸۵، ۲۸۶،  
 ~ شخصی ۴۱۳ پ، ۴۷۶ پ ~ اعتباری ۴۷۹ پ  
 ~ جمعی ۳۹۲ پ، ۳۷۳، ۳۷۶ پ، ۳۸۳ پ، ۳۸۵، ۴۰۲ پ،  
 ۴۱۷ پ، ۴۱۹ پ، ۴۵۶ پ، ۴۵۷ پ، ۴۹۲ پ، ~ حق ۵۳، ۵۴، ۱۴۸، ۳۷۱ پ، ۳۸۱ پ،  
 ۴۰۹ پ، ۴۸۰ پ ۴۹۳ پ، ۶۰۵ پ، ۶۰۷، ۶۰۸ پ  
 ~ مفهومی ۱۲۹ پ، ۲۲۴ پ، ۳۲۶ پ ~ حق ۴۰۷ پ، ۴۰۹ پ، ۴۷۷ پ، ۴۷۸ پ  
 ~ مقید ۵۲، ۳۴۱ پ، ۶۰۷ ~ حقیقت ۴۰۹ پ، ۴۱۵ پ، ۴۸۰ پ  
 ~ ممکن ۴۶۲ ~ ~ اطلاقیه ۱۱۰ پ  
 ~ منبسط ۵۲ پ، ۱۳۹ پ، ۱۴۰ پ، ۱۷۸ پ، ~ وجود ۲۹، ۳۰، ۳۶، ۳۹، ۵۵، ۱۲۰ پ،  
 ۲۰۰ پ، ۲۲۴ پ، ۳۳۸ پ، ۳۴۱ پ-۳۴۵ پ، ۱۴۲ پ، ۱۷۸ پ، ۱۷۹ پ، ۳۲۶ پ، ۳۷۵ پ،  
 ۳۴۷، ۳۴۸ پ، ۳۵۰، ۳۷۶ پ، ۳۸۳ پ، ۴۰۷ پ، ۴۲۰ پ  
 ۴۸۱ پ، ۴۹۷ پ، ۵۱۲ پ، ۵۱۶ پ، ۵۲۶ پ، ~ حقیقی ۲۰۸ پ، ۴۵۶ پ، ۴۷۹ پ  
 ۵۳۹ پ، ۶۰۸ پ، ۶۱۴ پ، ۶۱۷ پ، ۶۱۸ پ ~ خارجی ۱۶۸ پ، ۳۷۵ پ  
 ~ نفسی ۵۲۷ ~ درکثرت ۷۵، ۵۹۱، ۶۱۸ پ  
 ~ نوری ۴۳۶ پ، ۵۳۰ پ ~ ذاتی ۴۷۸ پ، ۴۷۹ پ  
 ~ واجبی ۱۵۹ پ، ۳۰۰ پ، ۳۰۳، ۳۷۷ پ ~ سنخی ۳۷۰ پ  
 وحدانیت ۳۸۹ پ، ۴۰۳ پ-۴۰۶ پ، ۵۹۸ پ، ~ شخصی ۵۲ پ، ۵۵، ۱۴۲ پ، ۱۷۹ پ،  
 ۳۲۹، ۳۷۳ پ-۳۷۵ پ، ۳۷۸ پ، ۴۱۳ پ، ۶۰۲  
 وحدت اصل حقیقت ۱۴۲ پ ۴۵۰ پ، ۴۸۰ پ، ۵۷۹ پ

- ~ شهد ۵۵۳پ  
 ~ عسددی ۴۲، ۱۳۹، ۲۰۸، ۳۰۶، ۳۰۶  
 ~ ۳۲۸، ۴۰۹، ۴۷۷، ۴۷۹، ۶۱۶  
 ~ غیر حقیقی ۲۵۶پ  
 ~ فصل ۳۷۸، ۴۷۸، ۴۷۹  
 ~ نسبی ۴۷۹، ۶۱۶  
 ~ وجود ۷، ۳۱، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۵۰  
 ~ ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۵۸، ۴۵۹، ۶۰۳  
 ~ ۶۰۵، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۴، ۶۱۶  
 ~ وصفی ۴۷۸، ۴۷۹  
 ~ اتصالیه ۴۷۷  
 ~ الصرفه ۴۰۲  
 ~ العالم ۲۰۱  
 ~ جنسیه ۲۷۷، ۴۸۰، ۶۱۶  
 ~ حمل ۲۱۶، ۲۱۷  
 ~ در کثرت ۴۱۴، ۴۳۷  
 ~ غیر عددیه ۴۷۷  
 ~ نوعیه ۴۷۷، ۴۸۰، ۶۱۶  
 ~ وحی ۱۶، ۲۸، ۲۹، ۳۵، ۴۶، ۴۷، ۵۲۰  
 ~ وضع ۲۰۷، ۲۰۱، ۳۱۰، ۵۷۶، ۵۸۷  
 ~ ولایت ۵۳۰، ۵۹۵  
 ~ کلی ۱۵۲، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۴  
 ~ ~ علوی ۵۳۰  
 ~ کلیه محمدیه ۵۲۱، ۵۳۰، ۵۳۴  
 ~ مطلقه ۵۳۱  
 ~ هستی انتزاعی ۱۴۹  
 ~ هلیات بسط ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۳، ۲۲۲  
 ~ ۲۵۸، ۲۶۱، ۳۱۴  
 ~ مرکب ۲۱۲، ۲۲۲، ۲۸۰، ۳۱۴  
 ~ هندسه تقلیدس ۱۶  
 ~ هویات الجزئی ۱۶۳  
 ~ الوجودیه ۱۶۳  
 ~ هویت خارجیه ۲۹، ۲۱۵، ۲۱۶  
 ~ الثقلیه ۲۲۰  
 ~ هیاکل نوریه ۲۸  
 ~ هیولی ۴۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۶۲  
 ~ ۲۷۲، ۳۸۷، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۴۳  
 ~ ۴۸۹، ۵۱۹، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۶۰  
 ~ ۵۶۲، ۵۶۵، ۵۶۹، ۵۷۷، ۵۷۸  
 ~ ۵۸۸، ۵۹۰، ۶۱۶، ۶۲۰، ۶۲۳، ۶۲۴  
 ~ هیولای اولی ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۴۲، ۱۴۵  
 ~ ۱۶۰، ۲۸۶، ۳۰۶، ۳۷۴، ۳۹۴  
 ~ ۳۹۶، ۴۱۱، ۴۹۷، ۶۱۸، ۶۲۳  
 ~ ۶۲۴  
 ~ یوم البعث ۵۲۵

## اعلام

(اشخاص، کتاب‌ها، مکان‌ها)

- آبادهای، ملا محمد جعفر ۹۶، ۸۴  
 آدم ﷺ ۵۱۶، ۵۲۳، ۵۲۵ - ۵۲۷، ۵۲۹  
 آینه‌ای، ملا محمد جواد ۱۰۴  
 آشتیانی، آقا میرزا احمد ۷۰، ۷۱، ۹۷، ۹۹  
 آشتیانی، آقا میرزا حسن ۷۰، ۸۹، ۹۳  
 آشتیانی، آقا میرزا محمود ۷۰، ۷۱، ۹۷، ۹۹  
 آشتیانی، آقا میرزا مهدی ۲۶۳، ۳۰۵  
 ۴۳۴، ۴۳۵، ۶۱۵  
 آشتیانی، سید جلال الدین ۸، ۱۱، ۱۰۷، ۱۳۲، ۲۷  
 آشتیانی، شیخ مرتضی ۷۰  
 آشتیانی، میرزا مهدی ۶۰، ۹۷  
 آصفخان، میرزا جعفر ۲۳  
 آقا سید علی (صاحب ریاض) ۵۷، ۸۹، ۹۰  
 ۱۰۴  
 آل محمد ﷺ ۹۶  
 آل مظفر، شیخ محمد رضا ۵۹  
 آملی، سید حیدر ۶۸، ۴۴۶، ۵۹۵  
 اباجعفر الثاني ﷺ ۵۱۴  
 ابراهیم ۵۳۴  
 ابن ابی لیلی ۵۲۹  
 ابن عباس ۵۲۴، ۵۲۸  
 ابن عربی (محبی الدین عربی اندلسی) ۱۵، ۲۹، ۳۳، ۶۷، ۶۸، ۷۴، ۱۳۰، ۱۷۷، ۱۷۹، ۲۰۰، ۲۶۲، ۳۲۱، ۳۴۵، ۳۶۹، ۳۷۴، ۳۹۶، ۴۲۶، ۴۵۴، ۵۱۰، ۵۱۸، ۵۲۹  
 ابن فارض ۶۸، ۶۹، ۴۸۴  
 ابن کمونه ۱۵۲، ۱۶۹، ۲۶۹، ۳۹۳، ۴۲۵  
 ابن مفازلی شافعی ۵۲۹  
 ابوبکر ۳۲۱، ۴۵۴، ۵۲۱  
 ابوعلی سینا، شیخ رئیس ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۷۳، ۷۹-  
 ۸۴

- ۸۱ ۸۷ ۹۴ ۹۸ ۱۰۰ ۱۴۸ پ، ۱۵۲ پ، اختیار ۱۲۸ پ
- ۱۵۹ پ، ۱۷۱، ۱۷۸ پ، ۱۸۳ پ، ۱۸۵ پ - ادب ۳۶۸ پ
- ۱۸۷ پ، ۲۰۲ پ، ۲۰۶، ۲۰۹ پ - ۲۱۱، اولاد۱ ۱۴۱ پ، ۵۴۰ پ
- ۲۱۲ پ، ۲۱۵ پ، ۲۲۱ پ، ۲۲۵ - ۲۲۷، ارباب، رحیم ۱۰۴ پ
- ۲۳۰ پ، ۲۳۷ پ، ۲۵۰ پ، ۲۵۵، ۲۵۸ پ، اربعین ۵۶۴
- ۲۷۸، ۲۸۱ پ، ۲۸۲ پ، ۲۹۴ پ، ۲۹۷، اردستانی، میرزا محمد صادق ۲۱، ۷۹ - ۸۱ ۸۳
- ۲۹۹ پ، ۳۰۱، ۳۰۸ پ، ۳۲۱، ۳۲۸، ۳۳۲، ۸۸
- ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۴، اردکانی شیرازی، آقا میرزا احمد ۵۶، ۲۷۵ پ،
- ۳۶۸، ۳۸۶، ۳۹۸ پ، ۴۲۲، ۴۲۴ پ، ۴۲۹ پ، ۳۰۹ پ، ۳۶۵ پ
- ۴۳۰ پ، ۴۳۴ پ، ۴۳۶ پ، ۴۴۳، ۴۵۹، ۴۶۹، اردکانی، میرزا محمد ۲۷۴ پ، ۲۷۵ پ
- ۴۸۶، ۵۰۳ پ، ۵۰۴ پ، ۵۰۷، ۵۰۹ پ، ارسطاطالیس ۴۱۵ پ
- ۵۱۲ پ، ۵۲۸، ۵۴۸، ۵۵۰، ۵۵۷ پ - ۵۵۹ پ، ارسطو ۳۸، ۴۸، ۸۷ پ، ۲۱۰ پ، ۲۳۰ پ، ۲۳۴ پ،
- ۵۶۱ پ، ۵۶۴ پ - ۵۶۷ پ، ۵۶۹ پ، ۵۷۱ پ، ۳۷۰ پ، ۴۱۵ پ، ۴۱۹ پ، ۵۷۱ پ
- ۵۷۵، ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۳ پ، ۵۹۷، ارشاد الطالبین ۲۱۵ پ، ۴۸۵ پ، ۵۵۵ پ، ۵۹۹ پ
- ابهری هیدجی (حاج آخوند)، ملا محمد ۹۲ پ، اساس التوحید ۱۵ پ
- ۹۲ پ، اسرار الآیات ۲۶، ۴۹، ۸۴ پ
- ابی جعفر محمد بن عثمان بن سعید ۳۷۹ پ، اسرافیل ۵۴۱
- اتولوجیا ۴۱۵ پ، اسفار اربعه ۱۱، ۱۴ - ۱۷، ۳۱ پ، ۳۲ پ، ۳۶ پ،
- احتجاج ۳۶۹، ۳۸ - ۴۲ پ، ۴۴ پ - ۴۹، ۵۱ - ۵۵ پ، ۵۹ پ،
- احسانی، احمد ۸، ۵۶ - ۵۹، ۶۴ - ۶۶، ۱۵۰ پ، ۶۳ پ، ۶۹ پ، ۷۰ پ، ۷۸، ۸۰ - ۸۳، ۸۵
- ۱۷۰ پ، ۳۵۶ پ، ۳۶۲ پ، ۳۸۶ پ، ۴۴۷ پ، ۹۴، ۹۸، ۹۹ پ، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۵ پ، ۱۱۷ پ،
- ۱۲۲ پ، ۱۳۰ پ، ۱۳۳ پ، ۱۳۴ پ، ۱۳۶ پ، ۱۴۰ پ، ۱۴۱ پ، ۱۴۵ پ، ۱۴۸ پ، ۱۴۹ پ،
- ۱۵۶ پ، ۱۵۷ پ، ۱۶۰ پ، ۱۶۱ پ، ۱۶۴ پ، ۱۶۵ پ، ۱۶۹ پ، ۱۷۳ پ، ۱۷۷ پ - ۱۷۹ پ،
- ۱۸۱ پ - ۱۸۳ پ، ۱۸۹ پ، ۱۹۰ پ، ۱۹۶ پ، احمد آبادی، میرزا ابوالقاسم ۱۰۴ پ
- احمد بن حنبل ۵۲۹ پ، احمد بن محمد ۵۱۴ پ
- احمد ۴۸۳ پ، احمد ۸۱ ۸۷ ۹۴ ۹۸ ۱۰۰ ۱۴۸ پ، ۱۵۲ پ، اختیار ۱۲۸ پ

- ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۱۸، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۷۰، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۳۰، ۴۳۴، ۴۳۸، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۰، ۴۶۴، ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۸۶، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۰۵، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۸، ۵۲۶، ۵۳۸، ۵۴۰، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۵۱، ۵۵۵، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۹، ۵۷۱، ۵۷۴، ۵۷۶، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۷، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۵، ۶۲۳، ۶۲۶، اسکندرنامه ۱۵
- اشارات (الاشارات و التنبهات) ۲۱، ۳۵، ۳۷، ۷۶، ۸۶، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۹، ۱۰۰، ۲۸۲، ۵۹۸
- اشراف استرآبادی، میر برهان الدین محمد باقر ۲۳
- اصول الفرائد ۷۷
- اشعری، ابوالحسن ۲۵۶، ۴۶۰، ۴۶۱
- اصطلاحات الصوفیه ۳۰۵، ۵۰۴
- اصطهباناتی، محمد باقر ۹۲، ۹۵، ۹۶
- اصفهان ۱۱، ۱۶، ۱۸، ۲۳، ۵۷، ۶۰، ۸۸، ۶۲، ۶۹، ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۲۶
- اصفهان، ابوحامد محمد ۶۸، ۶۹، ۲۶۹
- اصفهان (ترک) (ابن ترک)، صائب الدین ۶۸
- ۷۰، ۹، ۱۰، ۱۲۶، ۲۶۹، ۳۳۹، ۳۵۰، ۴۴۵
- اصفهان، حاج شیخ محمد حسین ۱۷۰، ۱۷۶
- اصفهان، حاج میرزا جعفر بن محمد حسین ۱۹
- اصفهان، سید ابوالحسن ۱۰۲
- اصفهان (کمپانی)، محمد حسین ۹۶، ۹۹
- ۲۳۳، ۳۱۴، ۳۲۷، ۳۵۲، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۹، ۴۰۵، ۴۰۹
- اصفهان، ملا اسماعیل ۱۶۹
- اصفهان، ملا محمد اسماعیل ۵۶، ۶۴، ۶۵، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۶، ۱۶۱، ۱۶۴، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۹
- ۳۱۳، ۴۴۷، ۴۶۸، ۴۷۷
- اصفهان، میرزا احمد مدرس ۱۰۴
- اصفهان، میرزا علی محمد ۹۲، ۹۶



- ۳۷۹ پ. ۳۸۸ پ. ۳۹۲ پ. ۴۵۲ پ. ۴۸۳ پ. تاریخ بغداد ۵۳۱ پ
- ۴۸۴ پ. ۵۰۸ پ. ۵۰۹ پ. ۵۱۲ پ. ۵۱۷ پ. تاریخ فلسفه حکمای اسلامی بعد از بوعلی ۴۷ پ
- ۵۲۱ پ. ۵۲۲ پ. ۵۲۹ پ. ۵۳۰ پ. ۵۳۳ پ. تأویلات الکاظمی ۱۰۹ پ
- ۵۳۵ پ - ۵۳۷ پ. ۵۳۹ پ. ۵۵۰ پ. ۵۹۵ پ. تأویل الآیات الظاهرة ۵۲۴ پ
- ۵۰۵ پ. تبریز ۲۳ پ. ۸۹ پ. تبریز ۲۳ پ
- بدایع الحکم ۲۵۲ پ. ۲۷۱ پ. ۵۲۷ پ. ۶۱۲ پ. تبریزی (فارغ تبریزی)، علامه حلبی بیگ ۲۳ پ.
- بروجرد ۱۰۱ پ. بروجردی، حاج آقا حسین ۱۰۰ پ. ۱۰۱ پ. ۲۴ پ. ۲۲ پ. ۷۵ - ۷۹ پ.
- ۱۰۴ پ. ۸۸ پ. تبریزی، ملا رجیبلی ۲۴ پ. ۲۲ پ. ۷۵ - ۷۹ پ.
- برهان ۱۹۸ پ. تبریز، ملا رضا ۵۶ پ. ۸۴ پ. ۲۵۱ پ
- بصائر الدرجات ۵۱۲ پ. ۵۳۷ پ. تخرید ۳۸، ۷۶، ۷۸، ۱۱۴ پ. ۲۲۹ پ. ۲۹۳ پ.
- بصره ۴۹ پ. ۳۵۳ پ. ۳۸۰ پ. ۳۸۱ پ. ۵۶۳ پ. ۶۰۷ پ
- بغداد ۴۱۳ پ. تجلیات الالهیه ۵۰۴ پ
- بکری، ابن الحسن ۵۲۹ پ. تجلیات ۱۰۹ پ
- بنی عباس ۳۶ پ. تحریر اقلیدس ۱۰۵ پ
- بهمنانی، آقا باقر (وحید بهمنانی) ۵۷ پ. ۱۰۱ پ. تحصیل ۱۸۳، ۱۸۵ پ. ۲۰۸ پ. ۲۱۱ پ. ۲۱۳ پ.
- ۱۲۶ پ. ۲۳۰ پ. ۲۹۴ پ. ۲۹۹ پ. ۳۸۱ پ. ۴۲۴ پ.
- بهجة والسعادة ۲۳۰ پ. ۵۴۳ پ. ۵۴۵ پ
- بهمنیار ۳۷، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۵۱، ۵۲، ۱۸۳، ۱۸۴ پ. تحفة الحکیم ۹۶ پ. ۱۷۰ پ. ۱۷۶ پ. ۳۱۳ پ.
- ۲۱۱ پ - ۲۱۳ پ. ۲۳۰ پ. ۲۳۴ پ. ۲۵۸ پ. ۳۱۴ پ. ۳۲۷ پ. ۳۵۲ پ. ۳۸۸ پ. ۳۸۹ پ.
- ۲۹۴ پ. ۳۸۱ پ. ۴۲۴ پ. ۵۴۵ پ. ۴۰۹ پ. ۳۹۹ پ
- بیان الحق بضمان الصدق ۴۲۴ پ. ۵۱۱ پ. تحویلات ۲۷۹ پ
- ۵۴۸ پ. تحویل دار، محمد ابراهیم خان ۸۵ پ
- بیدآبادی، آقا محمد ۲۰، ۶۱، ۸۳، ۸۹ پ. تحویلداری، میرزا حسن خان ۸۵ پ
- بیگ چلسی، میرزا علی ۲۳ پ. تذکرة القبور ۱۰۴ پ
- بیرزاده، محمد رفیع ۷۸، ۷۹ پ. ترکه، افضل الدین محمد ۲۴ پ



- حائری، حاج شیخ عبدالکریم ۷۰ پ، ۹۸ پ، ۱۰۵  
 حاشیه الحکیم السبزواری ۱۶۴، ۲۲۸، ۲۳۰ پ  
 حاشیه بر حاشیه خفزی بر شرح تجرید فوشجی ۶۰، ۶۱  
 حاشیه بر شرح تجرید فوشجی ۶۰، ۶۱  
 حاشیه بر شرح منظومه ۵۷ پ، ۱۵۰  
 حاشیه بر کفایه ۲۳۳ پ  
 حاشیه حکیم نوری ۵۲۶ پ  
 حاشیه خفزی ۶۱، ۸۷  
 حاشیه علی تہذیب المنطق ۱۶۴ پ  
 حاشیه مشاعر ۴۶۰ پ  
 حجة الاسلام، سید محمد باقر ۹۰  
 حزین لاهیجی ۸۱  
 حسن بن سلیمان ۵۲۱ پ  
 حضرت خلیل ۲۸۷  
 حقایق وقرۃ العیون ۵۲۸ پ  
 حکمت ۱۵۲ پ  
 حکمت صادقیہ ۲۱، ۷۹، ۸۰، ۸۱ پ  
 حکمة الإبداعیة یا فضل الخطاب ۸۲  
 حکمة الاشراق ۴۲، ۶۴، ۷۲، ۸۷ پ، ۱۵۲ پ، ۱۰۵  
 ۲۰۷ پ، ۲۰۸ پ، ۲۱۱ پ، ۲۱۲ پ، ۲۱۸ پ، ۲۲۱ پ - ۲۲۳ پ، ۲۳۴ پ، ۲۳۶ پ، ۲۴۵ پ، ۲۴۷ پ - ۲۴۹ پ، ۲۵۴ پ، ۲۵۵ پ، ۳۵۹ پ، ۴۲۵ پ، ۵۰۴ پ، ۵۰۹ پ، ۵۱۱ پ، ۵۳۶ پ، ۵۴۷ پ، ۵۸۵ پ، ۵۸۶ پ، ۱۵ پ، ۶۲۳ پ  
 حکمة المتعاليہ ۱۵۲ پ، ۴۷۱ پ  
 حکیم، آقا علی ۶۱ پ، ۶۵، ۹۰، ۹۲ پ  
 حکیم شہیدی، آقا یزید ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲ پ  
 حکیم محسنی (آقا میرزا احمد) ۲۷۵ پ  
 حکیم، ملا عبداللہ ۲۰، ۸۲  
 حکیم، میرزا عبدالجواد ۱۶ پ، ۱۷ پ  
 حکیم، میر قوام الدین ۲۱  
 حکیم نوری ۴۹۱ پ  
 حلیۃ الاولیاء ۵۰۹ پ  
 حواشی بر الہیات شفا ۴۹  
 حواشی تجرید ۲۲۸  
 حواشی حکمة الاشراق ۲۲۱ پ  
 حواشی شوارق ۱۶ پ  
 حواشی قدیم بر تجرید الاعتقاد ۲۲۹ پ، ۲۶۲ پ  
 حوزۃ علمیہ قم ۶۲  
 خاقان ۸۹ پ  
 خیوشانی، ملا عبدالکریم ۱۰۳  
 خراسان ۹۴ پ، ۹۵، ۹۶، ۱۰۱ پ  
 خراسانی، فاضل ۹۷، ۱۰۱ - ۱۰۳  
 خراسانی (گنابادی)، آقا شیخ محمد ۱۶ پ، ۱۰۰  
 ۱۰۵  
 خراسانی، ملا محمد کاظم ۱۰۵  
 خراسانی، میرزا حبیب ۱۰۱، ۱۰۲  
 خضر ۳۳۹ پ، ۵۴۲  
 خفزی (شمس الدین) ۳۸  
 خمینی، آقای روح اللہ [امام] ۹۷ پ، ۹۹ پ، ۲۳۴ پ، ۳۴۴ پ، ۳۴۵ پ، ۱۸ پ

- خواجهویی، ملا اسماعیل ۲۰، ۶۱، ۸۲، ۸۳، ۸۹  
 ۱۲۲، پ ۴۶۰  
 خوارزمی ۱۰۹، پ ۱۱۱، پ ۱۲۶، پ ۱۷۷،  
 ۵۳۱  
 خوانساری، آقا حسین ۲۲، ۲۴، پ ۷۵-۷۷، ۸۶  
 ۸۷، پ ۸۸  
 خوانساری، جمال الدین ۸۲  
 خوانساری، سید احمد ۹۳  
 خوانساری، سید محمد تقی ۹۳  
 خوانساری، ملا حیدری ۷۷  
 خوی ۸۹  
 داماد، میر محمد باقر ۱۲، ۱۳، ۲۲، ۵۹، پ ۷۱  
 ۷۲، ۷۵، ۸۲، پ ۱۰۰، ۱۰۳، ۴۳۲  
 دامغانی، ملا محمد ۴۲۲  
 دانش پژوه ۵۰، ۷۴  
 دانشکده ادبیات تهران ۴۷، پ ۶۰، ۸۵  
 دانشکده معقول و منقول تهران ۵۰  
 دانشگاه تهران ۵۰، ۷۴، ۱۰۳، ۱۶۰  
 دانشگاه سربین ۶۳، ۶۴  
 دبة شیب الذهان ۵۲۸  
 درب کوشکی (واحد العین)، ملا اسماعیل ۱۶،  
 ۱۷، پ ۸۴، ۸۵  
 درجه‌ای، سید محمد باقر ۱۰۴  
 درجه‌ای، سید مهدی ۱۰۴  
 درر الباهرة ۵۳۳  
 درر المشتة ۳۹۶  
 درود آبادی ۱۱۱  
 دشتکی، صدرالدین ۳۸، ۴۶۰  
 دشتکی، میر صدر ۱۹۰، پ ۱۹۱، پ ۲۸۸،  
 ۲۸۹  
 دفتر تبلیغات ۱۴۳  
 دوانی، ملا جلال ۲۲۸، ۲۳۰  
 دیلمان لاهیجان ۷۹  
 دیوان ابن فارض ۴۸۴  
 ذخیره ۷۶، ۷۷، ۸۷  
 رازی، فاضل ۹۲  
 رازی (محاکم)، قطب ۹۱، ۲۳۱  
 رازی، میرزا قوام الدین ۷۸  
 رسائل ۴۰، ۵۵، ۵۸۵  
 رسائل حکیم میرزوی ۵۷  
 رسائل صدر المتألهین ۱۸۰، پ ۲۶۲، ۴۲۲  
 رسال ابداعیه ۸۲  
 رساله آقا محمد رضا قمشای ۳۳۹  
 رساله انصاف ماهیت به وجود ۲۵۷، پ ۲۶۲  
 رساله تحقیق حرکه فی الجوهر ۵۶۸  
 رساله شرح حدیث حقیقت ۵۱۷  
 رساله فی الوجود الرابط ۲۷۲، پ ۲۷۶  
 رساله هستی از نظر فلسفه و عرفان ۱۵۳، پ ۲۷۱،  
 ۴۵۱، ۴۹۴  
 رساله اتحاد عاقل و معقول و عقل ۵۴  
 رساله توحید ۴۵۰، ۴۵۱  
 رساله حرکت ۱۳، ۷۲، ۷۳

- رسالة حرکت جوهری ۵۵۹ پ. ۵۶۱ پ. ۵۸۷ پ  
رسالة سه اصل ۴۸ پ. ۷۴  
رسالة صنایع ۱۳، ۲۴ پ  
رسالة عشق ۴۰  
رسالة کلید بهشت در معاد ۲۲  
رسالة وجود ذهنی ۱۹۰ پ  
رسالة وجود رابطی ۱۶۱ پ. ۹۰ پ  
رسالة وجودیه ۷۸ پ  
رسالة فی الحدوث ۳۶ پ. ۵۵۵ پ. ۵۶۲ پ  
۵۸۳ پ. ۵۸۵ پ. ۵۸۶ پ. ۵۹۰ پ  
رسول الله (رسول امین) (نبیّنا) (محمد ﷺ) ۱۰۸، ۳۱۲، ۳۸۸ پ. ۳۹۲ پ. ۴۱۳ پ. ۴۵۰ پ.  
۴۵۵ پ. ۴۸۱ پ - ۴۸۳ پ. ۴۹۹، ۵۱۵، ۵۱۷ پ - ۵۲۰ پ. ۵۲۵ پ. ۵۳۱، ۵۳۳ - ۵۳۵، ۵۳۹ پ.  
۵۳۹ پ. ۵۴۰ پ  
رشتی (اشکوری)، آقا میرزا هاشم ۵۲، ۶۸ پ.  
۷۰، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۹ پ. ۲۴۳ پ.  
۳۴۴ پ. ۳۵۰ پ  
رشتی، سید کاظم ۵۸  
رشتی، میرزا مهدی ۱۹  
رفاق ۳۶۸ پ  
رموز حمزه ۱۵  
رنه دکارت ۷  
روح البیان ۱۰۹ پ  
ریاضی ۳۷ پ. ۸۹ پ. ۹۰، ۱۰۴ پ. ۵۰۹ پ  
ریحانة الادب ۱۸، ۶۰
- زنجان ۹۳ پ  
زنجان، میرزا ابراهیم ۹۲، ۹۳ پ. ۹۸ پ  
زنوز ۸۹ پ  
زنوزی، آقا علی مدرس ۷، ۱۸، ۶۱، ۶۵، ۸۵ پ.  
۸۹، ۹۰، ۹۲، ۲۷۵ پ. ۵۰۵ پ. ۱۳ پ.  
زنوزی، ملا حسین ۹۰ پ  
زنوزی، ملا عبدالله ۸۹، ۵۰۵ پ  
زید بن حارثه ۳۰۵ پ  
سامرا ۸۵ پ. ۹۵، ۹۶  
سبزواری ۹۵، ۱۰۱  
سبزواری (حکیم سبزواری) حاجی (ملاهادی)  
۱۵ پ. ۲۴ پ. ۴۹ پ. ۵۴ پ. ۵۷ پ. ۶۵ پ.  
۸۴، ۹۰ پ. ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۱۰۱ - ۱۰۳، ۱۰۵ -  
۱۵۰ پ. ۱۶۵ پ. ۱۶۶ پ. ۱۶۹ پ. ۱۷۳ پ.  
۲۰۷ پ. ۲۶۱ پ. ۲۶۳ پ. ۲۸۹ - ۲۹۱ پ.  
۳۰۹ پ. ۴۰۰ پ. ۴۲۱ پ. ۴۲۲ پ. ۴۳۴ پ.  
۴۴۲ پ. ۴۴۳ پ. ۵۵۶ پ. ۵۸۷ پ. ۶۱۲ پ  
سبزواری (محقق سبزواری)، ملا محمد باقر ۷۵  
۷۶، ۷۸، ۲۳۴ پ. ۲۶ پ  
سبزواری، ملا اسماعیل ۹۳ پ. ۹۵  
سبزواری، میرزا حسین ۹۲، ۹۵  
ستوده، منوچهر ۸۵  
سروقدی خادم باشی، میرزا محمد ۱۰۲، ۱۰۳  
سمید بن جبیر ۵۲۸  
سلمان ۲۹ پ  
سماکی فخری، فخرالدین ۳۸

- سنن ترمذی ۵۲۱، ۵۲۸  
 سهروردی (شیخ مقتول) ۳۱۲، ۳۱۵  
 سهیلی خوانساری، احمد ۹۴  
 سیاسی، علی اکبر ۴۷  
 سید ابن الباقی ۱۲۸  
 سید المدقق ۳۱۳، ۳۱۵  
 سید المدققین ۱۸۹، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶  
 سید بحر العلوم ۵۷  
 سیوطی ۲۹۶  
 شاه آبادی، میرزا محمد علی ۹۷، ۹۹  
 شاهرخ ۶۹  
 شاه سلطان حسین ۸۰  
 شاه طهماسب ۲۳  
 شاه عباس دوم ۷۹، ۲۲  
 شبستری ۷۸  
 شرح اربعین ۷۸، ۲۶۶-۲۶۹  
 شرح اسباب وطء ۱۰۲  
 شرح اشارات ۱۶، ۳۷، ۷۰، ۱۰۴  
 ۱۰۵، ۲۱۴، ۲۴۱، ۳۱۲، ۲۱۵  
 ۲۳۶، ۲۸۲، ۳۶۵، ۴۶۹، ۴۸۵  
 ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۴۳، ۵۴۸  
 ۵۵۵، ۵۵۸، ۵۹۷، ۵۹۹، ۶۰۱  
 ۶۰۲، ۶۱۴  
 شرح اصول کافی ۲۲، ۴۶، ۴۹، ۵۴، ۶۴، ۶۵  
 شرح الاسماء الحسنی ۱۱۱  
 شرح الاسماء ۴۱۳، ۴۵۴، ۴۸۲، ۵۰۳  
 ۵۰۴، ۵۰۴  
 شرح الاسماء للسیزوری ۳۲۱  
 شرح الجدید ۲۵۳  
 شرح المشاعر الصدیه ۱۹۹، ۲۰۶، ۲۲۶  
 ۲۷۸، ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۴۰  
 ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۲  
 ۳۶۴، ۳۶۸، ۴۲۳، ۴۴۳، ۴۴۷  
 ۴۵۹، ۴۷۴، ۴۸۶، ۵۰۷، ۵۳۱  
 ۵۳۸، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۵۰، ۵۵۴  
 ۵۸۰، ۵۸۱  
 شرح المقاصد ۱۴۹، ۱۷۹، ۱۸۹، ۲۱۵  
 ۲۷۰، ۳۴۰، ۴۲۵، ۴۶۰، ۴۸۵  
 ۵۰۳، ۵۵۵، ۵۹۹  
 شرح المواقف ۱۴۹، ۲۱۵، ۴۶۵، ۴۸۵  
 ۴۸۷، ۵۹۹  
 شرح الهدایة الأتیه ۴۵، ۱۷۸، ۱۸۹  
 ۱۹۰، ۳۶۵، ۴۸۶، ۵۴۸، ۵۵۷  
 ۵۵۹  
 شرح تجرید العقائد ۱۸۰، ۲۱۵، ۳۵۳  
 ۴۸۵، ۵۹۹  
 شرح تجرید ۱۶، ۲۲، ۶۱، ۲۶۲  
 شرح توحید ۲۶۶  
 شرح حال وآراء فلسفی ملاصدرا ۳۱، ۳۹  
 ۴۹، ۷۳، ۲۰۲، ۲۱۰، ۳۶۰، ۴۳۰  
 ۴۳۲، ۴۴۰، ۵۱۰، ۵۵۵  
 شرح حدیث الحقیقة ۳۰۸







- عبود الحکمة ۳۶۵پ  
غزل الحکم و درر الکلم ۶۲۱پ  
غزالی ۳۵، ۳۶، ۱۵پ  
غیاث الدین منصور ۲۸  
غیبت نعمانی ۵۲۱پ  
فارابی ۴۸، ۵۱، ۱۴۸پ، ۱۷۸پ، ۱۸۳پ،  
۲۱۰پ، ۲۴۵پ، ۴۲۴پ  
فوحات مکة ۱۵، ۶۷، ۱۷۷پ، ۲۰۰، ۳۲۱پ،  
۳۹۶پ، ۴۲۶پ، ۴۵۴پ، ۵۱۲پ، ۵۱۹پ،  
۵۲۹پ، ۵۷۱پ، ۶۱۴پ  
فخر رازی، [امام] ۳۵، ۵۱، ۲۶۱پ، ۲۸۲پ،  
۳۴۵پ، ۶۱۴پ، ۶۱۵پ  
فراخ ۱۷۹پ، ۵۳۰پ، ۵۳۱پ، ۵۳۹پ  
فرانه ۶۳-۶۵  
فردوس ۵۲۹پ  
فرغوریوس ۳۷، ۴۲۵پ  
فرق بین الفرق ۴۶۰پ  
فشارکی، سید محمد ۱۰۵  
فصوص الحکم ۱۷۸پ، ۳۱۷پ، ۴۱۹پ،  
۴۲۴پ، ۴۲۶پ، ۵۰۴پ، ۵۱۰پ  
فصوص ۱۵، ۶۷-۶۹پ، ۹۱پ، ۱۲۶پ،  
۲۶۹پ، ۳۱۸پ، ۶۱۴پ  
فضول عرفانی ۱۳۰پ، ۱۴۱پ  
فضائل الصحابه ۳۶۸پ  
فضل الله فارسی ۵۰۹پ  
فناوی حنفی، حمزه ۶۸، ۱۲۱، ۳۰۵پ، ۳۶۷پ،  
۵۲۹پ  
فندرسکی، میرابوالقاسم ۱۳، ۲۲، ۲۴، ۷۱-۷۳،  
۷۵-۷۷، ۸۶، ۱۰۳  
فیاضی، علی اکبر ۱۰۶  
فیض کاشانی، ملا محسن ۷۶، ۷۷پ، ۷۹، ۸۱،  
۸۷، ۱۱۱پ، ۵۲۸پ، ۵۲۹پ، ۵۸۲پ  
قائم ۵۳۱پ  
قاجار ۶۹، ۱۰۰  
قاجار، حیدرقلی خان ۹۲  
قاجار، فتحعلی خان ۸۹  
قاجار، محمد شاه ۶۰، ۸۵  
قانون ۱۶پ، ۹۴، ۱۰۴پ، ۱۰۵  
قبا ۱۲، ۲۶۰پ، ۳۱۳پ، ۴۲۵پ، ۵۲۸پ،  
۵۵۶پ  
قرآن مسجد (کریم) ۱۶، ۳۴، ۳۵، ۴۷، ۸۰پ،  
۳۲۳پ، ۳۷۰پ، ۳۷۴پ، ۴۰۲پ، ۴۶۷پ،  
۴۸۲پ، ۴۸۹پ، ۴۹۸پ-۵۰۰  
قوة العمود ۱۷۹پ  
قزوین ۸۵  
قزوینی، حاج سید ابوالحسن ۸۵، ۹۷-۹۹،  
۴۴۱پ  
قزوینی، میرزا ابوالحسن ۵۶۱پ، ۵۸۹پ  
قشقانی، جهانگیر خان ۱۶پ، ۹۲، ۱۰۰، ۱۰۵  
قم ۶۲، ۶۳، ۷۰پ، ۷۶، ۸۹، ۹۳، ۹۷پ، ۹۹،  
۱۰۰، ۱۰۵، ۱۵۱پ  
عبود الحکمة ۳۶۵پ  
غزل الحکم و درر الکلم ۶۲۱پ  
غزالی ۳۵، ۳۶، ۱۵پ  
غیاث الدین منصور ۲۸  
غیبت نعمانی ۵۲۱پ  
فارابی ۴۸، ۵۱، ۱۴۸پ، ۱۷۸پ، ۱۸۳پ،  
۲۱۰پ، ۲۴۵پ، ۴۲۴پ  
فوحات مکة ۱۵، ۶۷، ۱۷۷پ، ۲۰۰، ۳۲۱پ،  
۳۹۶پ، ۴۲۶پ، ۴۵۴پ، ۵۱۲پ، ۵۱۹پ،  
۵۲۹پ، ۵۷۱پ، ۶۱۴پ  
فخر رازی، [امام] ۳۵، ۵۱، ۲۶۱پ، ۲۸۲پ،  
۳۴۵پ، ۶۱۴پ، ۶۱۵پ  
فراخ ۱۷۹پ، ۵۳۰پ، ۵۳۱پ، ۵۳۹پ  
فرانه ۶۳-۶۵  
فردوس ۵۲۹پ  
فرغوریوس ۳۷، ۴۲۵پ  
فرق بین الفرق ۴۶۰پ  
فشارکی، سید محمد ۱۰۵  
فصوص الحکم ۱۷۸پ، ۳۱۷پ، ۴۱۹پ،  
۴۲۴پ، ۴۲۶پ، ۵۰۴پ، ۵۱۰پ  
فصوص ۱۵، ۶۷-۶۹پ، ۹۱پ، ۱۲۶پ،  
۲۶۹پ، ۳۱۸پ، ۶۱۴پ  
فضول عرفانی ۱۳۰پ، ۱۴۱پ  
فضائل الصحابه ۳۶۸پ  
فضل الله فارسی ۵۰۹پ



- کشکول ۵۲۸، ۵۵۰، ۵۵۱  
کفایه ۷۶  
کفایه الاصول ۱۰۵  
کلاتر، میرزا ابوالقاسم ۸۹  
کلیات مثنوی ۱۴، ۲۱، ۳۳  
کلیات مکتونه ۲۹  
کلینی، محمد بن یعقوب ۱۴، ۵۲۴، ۵۳۷  
کمال الدین ۵۲۲  
کمال الدین ۵۲۲، ۵۳۱  
کمیل بن زیاد ۵۵۰، ۵۵۴  
کنز الفوائد ۱-۶  
کنی، ملا علی ۸۹  
کوفه ۱۴  
کوه قاسیون ۶۷  
کیهان اندیشه ۸۴  
گری، محمد عبدالکریم ۱۰۴  
گلچین، احمد ۲۳  
گلشن راز ۱۸۱، ۴۳۲، ۵۰۵  
گوهر مراد ۵۰۴، ۶۰۹  
گیلانی، شیخ عنایت الله ۲۱، ۷۹، ۸۱  
گیلانی، ملا حمزه ۲۱، ۸۰-۸۲  
گیلانی، ملا شمس ۷۵، ۷۸  
گیلانی، ملا حراب ۱۸، ۲۰، ۶۱، ۸۳  
لاریجانی، آقا سید رضی ۲۰، ۸۴، ۶۱، ۸۶  
لاهیجی (قیاض)، ملا عبدالرزاق ۱۲، ۶۱، ۷۶  
۷۷، ۷۹، ۸۸  
لاهیجی، ملا محمد صادق ۷، ۱۸، ۸۲، ۱۱۲  
۱۵۲، ۵۷۹  
لاهیجی، میرزا کاظم ۸۶  
لبنان ۷۹  
لبنانی، ملا حسن ۲۱، ۷۵-۷۷، ۷۹  
لبنانی، ملا حسین ۲۱، ۷۹  
لطائف الاعلام فی اشارات اهل الهام ۱۱۱  
لمعات المشرق ۵۰، ۵۰-۵۰۶  
لنگرودی (لاهیجی) (شارح علامه)، ملا محمد  
جعفر ۷، ۸، ۱۱، ۱۸، ۵۶، ۵۸-۶۱، ۸۴، ۸۶  
۹۰، ۱۲۳، ۲۷۵، ۳۸۶، ۴۱۱، ۴۹۳، ۶۰۲  
لوکری ۳۷، ۵۱، ۲۱۴  
لیث بن ابی سلیم ۵۲۴  
مازندرانی، آقا سید یوسف ۱۹، ۸۶  
مباحثات ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۵۲، ۲۸۲، ۳۰۸، ۳۱۰، ۴۳۲، ۳۰۷  
مباحث المشرق ۱۸۰، ۲۱۵، ۲۶۱  
۳۶۵، ۵۴۳  
مبدأ و معاد ۴۹، ۵۴، ۷۶، ۷۸، ۱۳۳، ۱۷۸، ۲۴۴، ۲۸۲، ۳۰۲، ۳۶۵، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۶۵، ۴۶۹، ۴۸۶، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۹، ۶۱۴  
متاجر ۱۰۴  
مثنوی معنوی ۸۳، ۴۹، ۵۴۹، ۶۰۵، ۶۲۲  
مجالس المؤمنین ۳۰۸، ۵۱۷، ۵۹۴

- مجالس سبعة ۴۶  
 ۱۸۰ پ، ۱۸۲ پ، ۱۸۹ پ، ۱۹۴ پ، ۲۳۲ پ  
 مجریطی، احمد ۷۸ پ  
 ۲۳۳ پ، ۲۳۴ پ، ۲۶۲ پ، ۲۶۵ پ، ۳۱۳ پ  
 مجلسی اول ۲۰، ۲۱، ۸۲  
 ۳۶۰، ۳۱۵  
 محقق شریف ۲۳۳ پ، ۲۳۴ پ  
 محقق فیض ۵۴۵ پ  
 ۵۲۹ پ  
 محقق قیصری ۳۱۷ پ، ۳۷۴ پ  
 مجله راهنمای کتاب ۷۴  
 محقق لاهیجی ۱۸۹ پ، ۲۱۴ پ، ۲۶۱ پ  
 مجموعه آثار شیخ محمود شبستری ۱۸۱ پ  
 ۳۴۲ پ، ۳۰۵ پ  
 محمد بن ابی عمیر ۵۱۲  
 مجموعه مصنفات عبدالرزاق کاشانی ۳۰۸ پ  
 محمد بن مسلم ۵۱۴ پ  
 ۵۱۷ پ، ۵۹۴ پ  
 محمد بن علی بن بابویه ۵۲۱ پ، ۵۳۷ پ، ۵۴۱ پ  
 مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس  
 محمد بن ابی عمیر ۱۸۹ پ، ۲۷۶ پ  
 محمد بن ابی عمیر ۱۸۹ پ، ۲۷۶ پ  
 مدرس اصفهانی، میرزا سید حسن ۸۵ پ  
 مدرس اصفهانی (یزدآبادی)، میرزا محمد صادق  
 ۱۰۵  
 مدرس تبریزی، آقا میرزا محمد علی ۶۰  
 مدرس خاتون آبادی، میرزا ابوالقاسم ۱۸، ۲۰  
 ۸۳، ۱۰۴ پ  
 مدرس چهار باغ ۸۰ پ  
 مدرس سیهالار ۶۰، ۹۲  
 مدرس سید نصرالدین ۹۳ پ  
 مدرس شیخ عبدالحسین تهرانی ۹۳ پ، ۹۵  
 مدرس صدر (جلو خان مسجد شاه) ۹۰، ۹۱ پ  
 ۹۵، ۱۰۰  
 مدرس عبدالله خان ۹۲  
 مدرس نیاورد ۱۹  
 ۲۷۹ پ، ۱۷۷ پ، ۱۵۲ پ، ۵۱، ۲۸، ۴۹، ۷۲  
 محقق دوانی ۲۸، ۵۱، ۱۵۲ پ، ۱۷۷ پ، ۱۷۹ پ

[illegible]

- معراج ۵۲۴ پ  
معرفت تقویم ۱۰۴ پ  
معلم ازل ۳۷۰ پ  
معلم ثانی ۱۸۹ پ، ۱۹۰ پ  
معنی ۱۰۴ پ، ۱۰۵ پ  
مفاتیح الاعجاز ۵۰۵ پ  
مفاتیح (مفاتیح الغیب) ۴۰، ۴۹، ۴۹۶ پ  
مفتاح الباب ۵۹۹ پ  
مفتاح الغیب ۶۸ پ، ۹۱، ۳۰۵ پ، ۵۵۵ پ  
۵۷۱ پ، ۵۸۳ پ، ۵۹۰ پ، ۶۱۴ پ  
مفید، شیخ علی ۱۰۴ پ، ۵۲۴، ۵۲۸ پ  
مقاصد اشارات ۱۰۱ پ  
مقالات ۵۲۴  
مقاومات ۱۵۲ پ  
مقدمه بر فصوص الحکم ۲۶۲ پ  
مکتبه السيد محمد المشکاة ۶۱  
مکه ۴۹  
ملا آقاي قزوینی ۶۵، ۸۴، ۸۵، ۹۰  
ملا محمد علی بن محمد رضا ۸۱  
ملا مسیحای شیرازی ۸۸  
ملا میرزا جان ۲۴ پ  
ملای رومی ۵۵۰  
ملحقات احقاق الحق ۱۸۱  
ملل و نحل ۴۲۵ پ، ۴۶۰ پ  
منازل السائرین ۶۸ پ، ۳۳۹ پ  
منقب آل ابی طالب ۵۲۶ پ  
منقب ابن شهر آشوب ۱۱۵ پ  
منقب (ابن مغازلی) ۵۲۹ پ، ۵۳۰ پ، ۵۳۱ پ  
۵۳۹ پ  
منقب (خوارزمی) ۵۳۱ پ  
مناهج الیقین ۲۱۵ پ  
منتخبات فلسفی ۲۴ پ  
منهج التحقيق ۵۳۰ پ  
مورسیه ۶۷ پ  
موسوع طبقات اعلام الشیعه ۶۰  
موسوی، محمد مهدی بن هدایت الله بن محمد ۸۰  
مولانا (مولوی) ۱۰۵ پ  
مولوی، عباس ۷۷  
مولی محمد تنکابنی سراب ۷۸  
مهدی ۵۴۱ پ  
میرداماد ۲۱۰ پ، ۲۶۰ پ، ۳۱۳ پ، ۴۲۴ پ  
۵۵۶ پ  
میرزا سید علیخان ۲۱  
میرزا مظفر، میرزا محمد علی ۲۰  
میر سید شریف ۱۵ پ، ۱۱۱، ۲۳۱  
میکائیل ۵۴۱، ۵۴۲  
میلاتی، آقا سید محمد هادی ۹۶ پ  
مؤمن السلطنه ۹۴  
مؤید حکمت ۱۰۴ پ  
ناتینی، ملا حسن ۱۹، ۸۶  
ناتینی، میرزا حسین ۷۰ پ، ۹۹ پ، ۱۰۲ پ  
ناتینی، میرزا فیعا ۲۲، ۷۵-۷۷، ۸۵

- ناصر خسرو ۲۴ پ  
نافع يوم الحشر ۵۹۹ پ  
نجات ۲۱، ۹۰، ۵۰، ۵۴۳ پ  
نجف آباد اصفهان ۷۹ پ  
نجف اشرف ۵۹ پ، ۶۰، ۸۵، ۹۵ - ۹۷ پ،  
۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۲۶ پ  
نجفی، محمد حسن (صاحب جواهر) ۳۷ پ  
نخبة المقال ۵۷ پ  
نراقی، حاج ملا مهدی ۵۷ پ، ۸۳  
نصاری ۳۹۱  
نصر، سید حسین ۵۰ پ  
نصوص ۶۸ پ، ۹۴، ۲۶۹، ۳۲۹، ۳۴۴ پ،  
۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۴۷۸ پ  
نفحات ۳۶۸ پ  
نفس المصدر ۱۴۱، ۳۷۵، ۳۸۱، ۴۵۲ پ،  
۵۰۷، ۵۲۶، ۵۳۰، ۵۳۹ پ  
نفس من کتاب شفاء ۵۴۳ پ  
نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص ۱۱۱ پ،  
۱۲۶، ۱۷۷، ۱۷۹ پ  
نقد النفود ۱۷۹ پ  
نوادير الحكمة ۵۲۸  
نوح ۵۳۴  
نوری (آخوند نوری)، ملا علی ۷، ۱۹، ۲۰، ۵۶،  
۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۵، ۸۳ - ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۲۰۳ پ،  
۲۷۲، ۴۱۵ پ  
نوری، میرزا محمد کاظم ۱۹  
نوری، ملا علی بن جمشید ۱۸، ۸۳  
۴۲۲ پ  
نوری، ملازمین العابدین ۵۶، ۶۵، ۸۴  
نوری، میرزا حسن ۱۹، ۸۴ - ۸۶، ۹۰، ۹۱  
نهاية الدرایة ۲۳۳ پ  
نهیج البلاغه ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۴۶، ۳۰۶ پ،  
۵۹۱، ۶۰۶ پ  
نهیج التحقيق ۵۲۹ پ  
نیریزی شیرازی، قطب الدین محمد ۸۲، ۲۰۷ پ،  
۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۲ پ،  
۲۳۶، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۴۷ پ،  
۲۴۸، ۳۱۳، ۴۶۹، ۴۱۱، ۴۲۴ پ،  
۵۰۹، ۵۲۵، ۵۴۷، ۵۸۵، ۵۸۶ پ،  
۶۱۵، ۶۲۳ پ  
نیریزی، میرزا شهاب الدین ۹۲، ۹۵  
نیکلسون ۳۴  
وافی ۸۷، ۵۴۵ پ  
هدایه ۲۸۴ پ  
هرات ۶۹ پ  
هستی از نظر فلسفه و عرفان ۷۸، ۸۸، ۱۳۰ پ،  
۱۳۳، ۳۳۹ پ  
هشام بن سالم ۵۱۲  
همایی، جلال الدین ۱۷، ۲۳، ۲۵، ۸۴، ۱۰۰ پ،  
۱۰۳ - ۱۰۶  
همدانی ۴۱۰  
همدانی، آقا علی اصغر ۱۹، ۸۶

يزدی، میرزا علی اکبر ۹۲، ۹۳، ۹۹، ۱۰۰

یزید ۳۶

یمقوب بن یزید ۵۱۲

ینایع المودة ۵۳۹پ

یونان ۴۸، ۲۶پ

یهود ۳۹۱، ۵۲۰

همدانی، حاج آقارضا ۳۷پ

هند ۲۳، ۷۸پ

هیاکل النور ۵۴۷پ

هیدجی ۱۵۰پ

هیدجی، سید حسن حکیم ۵۷پ

یزدی، سید محمد کاظم ۹۹پ

یزدی، شیخ علی ۴۰۴پ



---

## ملخص

يعد كتاب «المشاعر» من الأعمال الخالدة والمعصية لصدر المتألهين الشيرازي الذي ناقش فيه مباحث «الوجود» باحسن وجه وقد تناوله بالشرح جمع من الفلاسفة والعلماء ومن اكمل تلك الشروح، شرح الفيلسوف ملا محمد جعفر اللاهيجي . وقد قام الاستاذ السيد جلال الدين الأشتياني بتصحيح ذلك الشرح مضيفاً اليه شروحاً ونكتاً قيمة .

مؤسسة بوستان كتاب

---

مؤسسة بوستان كتاب

مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي

النشر الأفضل على المستوى الوطني

عنوان المكتب المركزي: ايران، قم اول شارع شهداء، ركن الزققي ١٧، ص ب: ٩١٧

الهاتف: ٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٥+ ، الفاكس : ٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٤+ ، التوزيع: ٩٨٢٥١٧٧٤٣٤٢٦+

# شرح رسالة المشاعر لملاصدرا

التنقيح الثاني

ملا محمد جعفر اللاهيجي

تصحيح وتحقيق الاستاذ السيد جلال الدين الآشتياني

مؤسسة بوستان كتاب

١٣٨٦ / ١٤٢٩

## **Abstract**

Mashaer is a memorable book of great depth on the issue of existence, which has been written by the Foremost among the Theosophists. Several commentaries by philosophers and scientists have been written on this book but the most detailed one has been written by Hakim Mullah Muhammad-Jafar Lahidji. This commentary has been corrected by Master Sayyid Jalaloddin Ashtiyani along with his own commentary and important points.

**The Publisher**

## **Būstān-e Ketāb Publishers**

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmīc Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmīc Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

E-mail: [info@bustaneketab.com](mailto:info@bustaneketab.com)

Web-site: [www.bustaneketab.com](http://www.bustaneketab.com)

# **The Commentary on al-Mashaer Treatise of Mullah Sadra**

**Second Edition**

**Muhammad-Jafar Lahidji**

**Correction and Research: Master Sayyid Jalaloddin Ashtiyani**

**Būstān-e Ketāb Publishers**  
**1386/2008**